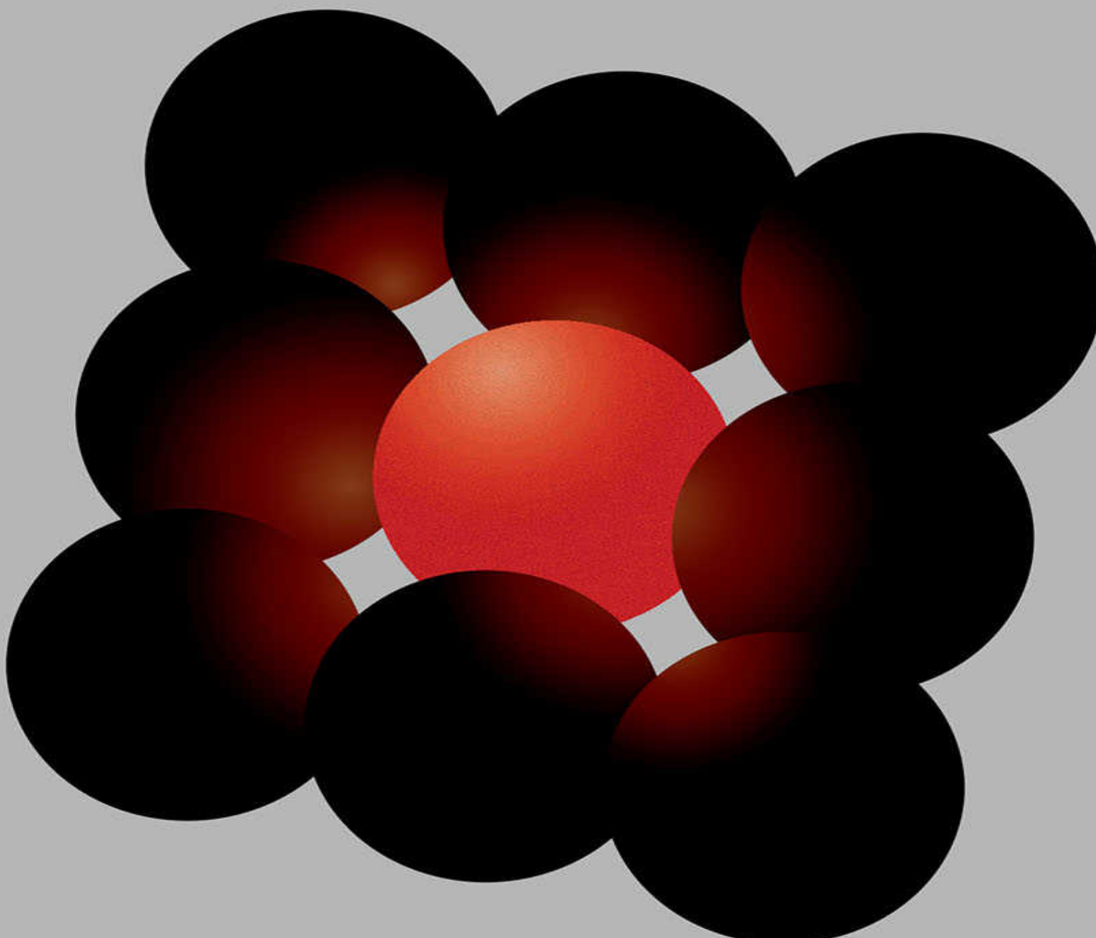
Helmuth Plessner

共同体的边界

社会激进主义批判



[德] 赫尔穆特·普莱斯纳 著
窦绪凯 译

Grenzen der Gemeinschaft

Eine Kritik des sozialen Radikalismus

上海人民出版社

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

Grenzen der Gemeinschaft

Eine Kritik des sozialen Radikalismus

[德] 赫尔穆特·普莱斯纳 著
窦绪凯 译

共同体的边界

社会激进主义批判

上海人民出版社

yamaxun

图书在版编目（CIP）数据

共同体的边界：社会激进主义批判 / （德）赫尔穆特·普莱斯纳（Helmuth Plessner）著；窦绪凯译．—上海：上海人民出版社，2022

ISBN 978-7-208-17717-8

Ⅰ．①共…　Ⅱ．①赫…②窦…　Ⅲ．①共同体-研究　Ⅳ．①D033

中国版本图书馆CIP数据核字（2022）第105925号

责任编辑　赵　伟　陶听蝉

封面设计　陈绿竞

共同体的边界

——社会激进主义批判

［德］赫尔穆特·普莱斯纳　著

窦绪凯　译

出　　版　上海人民出版社

（201101　上海市闵行区号景路159弄C座）

发　　行　上海人民出版社发行中心

印　　刷　上海商务联西印刷有限公司

开　　本　890×1240　1/32

印　　张　6.75
插　　页　2
字　　数　129,000
版　　次　2022年9月第1版
印　　次　2022年9月第1次印刷
ISBN 978-7-208-17717-8/C·655
定　　价　42.00元

普莱斯纳的“边界文集”自1924年以来就被视为“内参”。顺着一种为了德国的各种关系而对共同体乌托邦所作的非凡限制，该文集试图通过一种“对面具的渴望”的思想形象来为一种“社会伦理”奠基，这一“社会伦理”浓缩在以下核心范畴之中：“距离”“游戏”“仪式与威望”及“交往手段与得体”。由于其犹太身份，普莱斯纳被迫于1933年流亡，战争期间，他在荷兰侥幸逃脱“盖世太保”的追捕。1945年之后，作为回国定居的流亡者，他与阿多诺、霍克海默、洛维特以及勒内·柯尼斯一起，在联邦共和国公共领域知识分子的团结方面扮演了重要角色。

《共同体的边界》第一版于1924年首次在波恩弗里德里希·科恩出版社出版。文本依照下列版本：赫尔穆特·普莱斯纳：《权力与人性》，全集第五卷，第7至133页。

献给

亚瑟·鲍姆加登（Arthur Baumgarten）

巴塞尔大学法学教授

致以崇敬与友谊

前言

手头的这本著作不仅面向哲学专业领域。与真正允许涉及的诸多问题相较，其形式保持得较为松散，以便这些问题也对这种人士保持敞开：他并非从科学，而是从生活中经验到其疑问。共同体与社会（Gemeinschaft und Gesellschaft）——通过滕尼斯[1]而被塑造为一个众所周知的对立命题[2]——多年来都作为公众讨论之交叉点的可能选择存在，在德国尤其如此。对文化政治、教育政治以及经济政治的诸多论题的处理则取决于讨论的结果。自1914年以来再次被热烈讨论的政治与道德的关系——可以想想绍尔茨[3]、鲍姆加登[4]、特勒尔奇[5]、菲尔坎特[6]、迈内克[7]、舍勒[8]以及特·李特[9]极富启发意义的文章——革命问题、社会更新的观念以及由最近的颓废哲学（Dekadenzphilosophie）所作出的文化与文明之间的对照，都在共同体与社会的关系问题中找到了它们共同的位置。

在此，并无必要探讨青年人的前进动力仅仅指向共同体思想的诸多因素。该项研究为了使对共同体的这一重视成为自己的对象，其注意力必须朝向那种由此得出的积极结论——该结论想要让共同体思想战胜社会生活秩序。社会激进主义认为自己的时代已然来临。尽管绝对不与马克思主义等同，比如确立任何形态的党派政治；社会激进主义却尤其在无产阶级的意识之中起作用，致力于从交往手段与政治的预防敌意的措施中实现人的最终解放——一种不仅在肉体上，而且也在精神上的斗争之消除——而其效果要比在资产阶级意识之中通过对最广泛意义上暴力手段的一种可克服性的幻象来得孱弱。我们的时代并不同意放弃如下希望：有朝一日到处能够坦诚相待，世间充满真诚（Offenheit）、正直（Ehrlichkeit）以及博爱（Brüderlichkeit）。如

果人们考虑到从这种多愁善感中产生的导致政治意志瘫痪的影响，那么，一种批判或许值得一试。如果存在一种心灵辩证法（Dialektik des Herzens），那它肯定要比一种理性辩证法（Dialektik der Vernunft）危险。只有少数人能够使用理性，但对于自己的心灵，就连最朴实之人也会听从。

对于从推论的简单形式上获取可理解之启示的专业人士而言，应当注意，第四章[10]中关于某种心灵哲学的那些部分尽管非常新颖，其详细的论证却无法在彼处找到。甚至在其他地方，每一种从通往目标之主干道的偏离也都已被避免——尽管此种偏离颇具诱惑。我们希望，能够在一年之内将我们认识理论的第二卷加以出版，它的第一卷——即“精神的感觉学”（Ästhesiologie des Geistes）[11]——对感觉（Empfindung）的理论进行了探究。此后，知觉（Wahrnehung）的理论应当以“植物、动物及人类——一种富有生机之形式的宇宙论要素”为标题加以发展，人类学诸原则的阐释就属于该理论关联。[12]不过，从方法上来看，手头的这部著作也走了一条与我们在《诸感官的统一》中所选取的类似道路。此处和彼处一样，对先天要素（Apriorische）的应用问题所作的分析都处于核心位置。感觉学研究了感性经验领域之中特定价值有效性的应用可能性。它由此而达到了我们的实存、身体以及感性之模态的距离价值最远层次的意义理解（Sinnverständnis）。针对这一研究，感觉学动用了公认的构造极为尖锐的方法，也就是康德及康德主义者的批判哲学，它对一种在模态之中感性的意义理解，亦即一种通向自然之理解的方法以极为深刻的论断作出了反驳。此处也会以类似的方式采取行动。我们在社会伦理学应用问题的意义上追问可能性，追问一种行为伦理意义上的可靠性，该行为在原则性的价值疏远之中受制于具体处境及其要求。在此，我们将激进主义关于身体的绝对价值疏远（Wertferne des Leibes）——与我们的哲学观点相对立——的理想论题采纳为方法论游戏规则，而这只是为了力求将对手在他的领域、使用他自己的武器

予以打击。此处以及那里的结果都是一种客观主义，它在伦理学、美学以及认识理论领域对表现主义或者坦诚哲学（Philosophie der Rückhaltlosigkeit）加以克服。在这一观点之下，手头的这部著作或许可以将自己归入那一运动之中，该运动——兹列举几位最具创造力的人物——在尼古拉·哈特曼[(13)]的存在论、亚瑟·鲍姆加登的法权形而上学、斯普朗格[(14)]的新人道主义、汉斯·傅立叶[(15)]的客观主义以及在黑弗勒[(16)]的古典主义之中也许难以相互协调，但总是在朝向无偏见的努力以及面对现实的勇气之中为自己赢获了和谐的形式。

科隆，1924年1月

---

(1) 费尔迪南德·滕尼斯（Ferdinand Tönnies，1885—1936），德国著名社会学家、经济学家及哲学家，德国现代社会学创立者之一，代表作为《共同体与社会》（*Gemeinschaft und Gesellschaft*）。——译者注

(2) Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Berlin^2 1912（Neudruck der 8. Aufl. von 1935：Darmstadt 1979）.

(3) 海因里希·绍尔茨（Heinrich Scholz，1884—1956），德国新教神学家、哲学家及逻辑学家。——译者注

(4) 亚瑟·鲍姆加登（Arthur Baumgarten，1884—1966），德国及瑞士法学家、法哲学家及公众人物。——译者注

(5) 恩斯特·彼得·威廉姆·特勒尔奇（Ernst Peter Wilhelm Tröltsch，1865—1923），德国新教神学家、文化哲学家及自由主义政治家。——译者注

(6) 阿尔弗雷德·菲尔坎特（Alfred Vierkandt，1867—1953），德国社会学家。——译者注

(7) 弗里德里希·迈内克（Friedrich Meinecke，1862—1954），德国历史学家。——译者注

(8) 马克斯·舍勒（Max Scheler，1874—1928），德国哲学家、现象学家，现象学价值伦理学及哲学人类学的创立者、知识社会学的先驱以及现代哲学人类学的奠基人，是20世纪德国哲学界仅次于胡塞尔、海德格尔等人的重要哲学家；主要著作有《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》《人在宇宙中的地位》《哲学人类学》等等。——译者注

(9) 泰奥多尔·李特（Theodor Litt，1880—1962），德国文化及社会哲学家、教育家。——译者注

(10) 即本书“为真实面孔而斗争：可笑所具有的风险”这部分。——译者注

(11) Helmuth Plessner，Die Einheit der Sinne．Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes，Bonn 1923．Jetzt in：Gesammelte Schriften，Bd．III.

(12) 此处预告的作品比预计晚了几年出版：Die Stufen des Organischen und der Mensch．Einleitung in die philosophische Anthropologie，Berlin und Leipzig 1928．现收入：Gesammelte Schriften，Bd．IV。

(13) 尼古拉·哈特曼（Nicolai Hartmann，1882—1950），德国著名哲学家，被认为是德国20世纪前期最重要的哲学家之一，在存在论、伦理学及美学研究领域拥有很高的成就。——译者注

(14) 爱德华特·斯普朗格（Eduard Spranger，1882—1963），德国著名哲学家、教育学家及心理学家，一生从事教育事业。——译者注

(15) 汉斯·傅立叶（Hans Freyer，1887—1969），德国哲学家、社会学家，于1925年创建了莱比锡大学社会学系。——译者注

(16) 卡尔·黑弗勒（Carl Hefele，1834—1896），德国古典学者及教会历史学家。——译者注

目 录

前言
批判的问题与方法
在主人道德与共同体道德之间
血缘与事业：共同体的可能性
为真实面孔而斗争：可笑所具有的风险
通往无懈可击之途：仪式与声望
交往手段的逻辑：针对得体的卫生措施
无暴力的乌托邦与对权力的义务
后记
译后记

批判的问题与方法

给予魔鬼应得之物。[1]

——

谚语

普遍而言，我们对激进主义（Radikalismus）的理解在于，它是这样一种信念：真实的伟大与美德只出自有意识地回归到实际生存（Existenz）的根基之中、回归到对极端的治愈能力的信仰、回归到对将反对一切传统价值和妥协变为前沿阵地之方法的信仰。因此，社会激进主义乃是现存事物的对立面，这是因为现存事物总是在人类本性的诸多反抗力量之间存在一定的平衡，并且服从现实的规则以及可能事物的强制。激进主义的命题毫无保留，它的观点无穷无尽，它的激情振奋狂热，它的性情宛如炭火。激进主义乃是无耐心之人与生俱来的世界观，从社会学角度来看，它属于下层阶级，从生物学角度来看，它属于青年人。

激进主义意味着二元论（Dualismus）。只有冲突才为粗暴辩护，只有反抗才为攻击性态度辩护。一旦现存之物（Bestehende）与所予之物（Gegebene）引起了反抗，那么，进攻者的原则必须要在性能、持久以及力量方面胜过所予之物。如果现存之物是妥协、折中、混合，那么，进攻将会更加喧嚣、片面、令人毫无防备；如果所予之物意味着对每种可能之物的适应，那么，它就会挑起与永远不可能之物的斗争。激进主义乃是精神的党派，它的观念乃是指向无尽者的路标，并且在每一种处境中催促未来的良知。它藐视有条件之物、

有界限之物、渺小的事物和步骤；藐视压抑、缄默以及无知无觉；高兴，却只对宏大之物，虔诚，却只对暴力之物；纯粹，因而虚伪，有原则，因而排他，狂热，因而充满破坏性。

激进主义的敌人是自然，因为自然为追求无限设置了边界；是欲望，因为欲望需要与要求作斗争；是感性，因为感性需要同思想作斗争。激进者总是在理性主义哲学的武器库中找到自己的武器。而理性主义哲学越是无助地面对生活和现实，越是惊愕地[2]凝视直接的此在（Dasein），则在实存与精神——后者终究且恰恰是可能之物——之间裂开的空隙也就越大。对于激进者，生活与良知有愧、此在与背叛心灵，这些都是一回事。他的态度由一种持续不断的不足意识（Insuffizienzbewusßtsein）所承载，以至于他试图通过对精神状态的过分强调、对其目标的绝对化以及对其意志的过度紧绷而获得平衡。激进存在（Radikal sein）意味着成就的道德主义（Moralismus der Leistung）、对愉悦与享受的不信任；意味着对假象、轻而易举之事以及一切源自自身之物的蔑视；意味着对困难的崇拜以及只对由于我们的意志与世界之间不协调而导致的苦难表示乐意的肯定。

对于激进者，只存在一种法则：彻底性（Gründlichkeit）。在涉及生活以及共同生活之事的地方，他绝对不会袖手旁观、坐视让一切如其所愿地运行，而是会从根本上开始，尝试将原则提升为独自进行塑造的力量：他的彻底性乃是他对生活所具各种偏见的一种表达。然而，具体处境的那种永远无法穿透状态——我们从出生那一刻起就被置于其中，至死无法挣脱——却嘲笑极端的态度；如果手攥成拳头，则在不断流逝的环境中无法抓住任何东西。可是，如果手完全张开，它也抓不住任何东西。因此，一种以精神与理智为代价而肯定生活的激进主义、一种将非理性—动力性的要素激发为风暴的激进主义，就不亚于是对生活的敌视，它最终会作为一种理性主义的极端主义而被判定为无效。激进者也不会听从均衡的呼声，并且想要将实存的根基变成我们行动的出发点，在只能用敏感、灵活和节制进行决定的地

方，他也会按照理论生活，但却是一种非理论的理论（atheoristische Theorie）。

表达所具有的朝向无剩余及无拘束状态的趋势会贯穿激进主义全部如此不同的表现形式。对此，激进主义对意识之权力的信仰引诱了它。为了追寻其精神历史的源泉，人们似乎就得将现代世界在其开端之中的发生史加以阐释。如果没有个体主义（Individualismus）如下的信念：只有植根于现实之中充满生机的思想（Gesinnung）之内的东西才能真正获得很好的处理；如果没有个体主义如下的观点：个体足以满足自身，而他越是获得更多的自足（Selbstgenügsamkeit），也就越能获得更多的价值；如果没有自律相对于他律具有更高价值的思想并最终由此而获得的东西；如果没有精神从现实性、自然以及生活中所获得的解放；如果没有最大可能性意识的原则——如果没有这一切，那么，激进主义将不可被设想。

至少并非在最终的意义上——亦即作为生活之基本原则的对立面而扰乱每种传统的意义上，激进主义不可被设想："不知何所往者，行域最为辽远。"[3]因为西方世界已经在不断增长的尺度上遗忘了隐蔽层面的智慧。西方世界的发展乃是围绕启蒙和对力量的意识觉醒而展开的斗争，通过发展，我们获得了成就，进而通向诸多规则，我们就是根据这些规则而能够强制获得成就。只有作为机械过程的世界才满足这一理念。而只要世界依然留存着专断和非理性，人们就无法希望何时能完整地对它加以支配。但是，从自身而来者——严格按照所有方向均可确定——总在流逝，因为它必须如此流逝，从而适应预测（Voraussicht），并因此也适应强力（Macht）。根据这一原则，现代自然科学获得了自己的诸多胜利，它们在人类对事物所具有的不断增长的机械力量方面表现出来，并且在工业化中兑现自己的价值。原则与方法因此在所有生活领域获得了应用。除了自然科学，还产生了人文或文化科学，对于它们，公众还期待着在人际关系中不断提升的可控性方面的额外成就，这种成就类似于自然科学在自然的可控制性

方面所带来的那种。不受束缚且毫无保留的理性化散播知识分子的这一智慧：知晓何所往者，行域最为辽远。

从不缺少反对这一命题的异议，尤其是因为其效果所带来的越来越多的不利之处：父权制生活秩序的崩解、社会地位的彻底变革、产业工人阶级的产生导致的问题接踵而至——在这些问题面前，生活与信仰的安宁逃之夭夭。可是，众多矛盾在不受束缚和毫无保留的形式之中日渐积累，合理化就是想要借助这一形式获得认同；必须给予毒药同样强烈的解药。这一解药——也即彻底的非理性主义——同样在寻求通过对生活本身所具有的各种基本力量的调动来应对生活。理性主义在全部事物的机械结构的前提下想要获得的东西——对成就的强制，乃是通过下列方式而达到：与世界进程之中总归会发生之过程的脱离、对机械装置的适应以及明智地让自己与自然的巨大动力装置（Uhrwerk）一同前行；而非理性主义则在一种世界的日渐具有创造性而无法抑制之本质的前提下努力追求这种东西。即使是非理性主义，也要求一种确定而清楚的态度，“因为”生活和现实就是如此。它要求针对已生成之物之僵化的斗争，捣毁陈旧事物，因为它具有以理性的名义窒息新事物生长的威胁；它要求革命以及无政府状态，因为神性（Gottheit）只存在于变化、创造性的行为以及运动之中，正如理性的激进主义要求相同的东西，只不过出自相反的理由。两者都试图为了生活形态的诸多原则而对生活形态的力量加以规训，从而意识到那种本来就存在于此并发挥效用之物，以便不仅通过这一转变而对其加以掌控，而且对其创造性强力加以强化。如果激进的非理性主义者以及生活的狂热分子（Lebensfanatiker）拒绝意识，并且想要在反思的吞噬性暴力面前保护源初状态（Ursprünglichkeit），那么，这只不过是处在并出自对生活之漫不经心加以支配的意识的确定状态。

激进主义意味着或者为了理性，或者为了非理性，但在每种意义上皆是无限的观念而对既定现实的消灭；它也意味着对各种界限的消灭，并为其物质性、非精神性以及无生机性之故而阻止其完美的表

达。一切具体的事物都只让其组成部分被间接了解，但激进状态（Radikalität）却想要孤立各个组成部分并且将其中一种变为具体事物的创造性原则。人们通过净化要素，从而净化效果，通过将人们认为值得追求之物的可能性条件变为它的创造性力量，由此而将这种值得追求之物变为现实——此种信念（Glaube）富有成效，这是因为它就是激进状态的生命线（Lebensnerv），甚至是激进主义最极端的构成形式，例如艺术中的印象主义——表现主义，以及政治中的共产主义——无政府主义。

我们的时代承受着这一激进精神态度的影响，这一态度已在下述情形之中被准备妥当：文化阶层由于现代社会——越来越困难地形成中的可能性——的分崩离析，除了熟悉自己的职业，还需熟悉自己的整体，他们会与民众相分离，就像民众由于不断增强的机械化与工业化而与自然相分离。对此所作的一切平衡的尝试均无济于事。业余大学[4]的课程几乎不再将知识分子与其他民众阶层相联结，正如散步不再联结工厂工人与乡村生活。城市居民再次在其职业中将自己从整体之中孤立出来，其结果则是，作为有机体的城市为一种变得越发抽象的各种工作可能性的功能系统提供了位置。在生活不断扩大的职业的分崩离析之中——它在极端理性主义的名号之下发生——以及在职业的机械化之中，自然会被剥夺价值。在最好的情况下，自然会被尊奉为美丽的风景以及疗养之所，而后者则意味着人的能量储存站以及工作场地。激进主义以及现实的去精神化为现代世界个体组成的孤立状态所固有，而这也是为何激进主义理论为现代世界所作的辩护与对其的反对同样必要。

一种失去精神（entgeistet）的现实将会是纯粹的物质、阻滞以及无意义的障碍。根据激进主义的观点，人们不得不到处与无意义的事情，不得不与精神、生活以及观念的对手——自然——盲目力量的象征——作斗争。对将我们限定在有限性（Endlichkeit）之中的盲目原则的全部憎恨，乃是针对所有存在都立于其下的这一力量的强制、针

对将会转变为不折不扣的无意义事物及有罪事物的强力意志（Wille zur Macht）。激进主义在强力的断言的每种情形之中看到一种良知丧失状态（Gewissenlosigkeit）——作为理性主义者和道德主义者，借助于良知有愧（mit schlehtem Gewissen）；而作为非理性主义者和非道德主义者，则借助于“善良”的良知。在激进主义看来，创造物的循环运动（Kreislauf）已经僵化为人类事物围绕定在（Dasein）所展开的斗争；一切生命皆已沉沦，这是因为生命永远不相称于观念（Idee），斗争于是围绕一种更低层次展开——人类降到了动物的层次，而动物、生物则降到了自动装置的层次。现实的事物将会成为不折不扣的劣质品；如果没有对这一较低价值力量的尊重，则什么都将不会发生——这一事实当然会使工作降级，而工作的全部意义则在于现实化（Verwirklichung）。

无疑，新约的基督教信仰及其关于人的原罪及堕落特点的意识属于激进主义最具生命力的推动因素。人对于纯净心灵无法补偿的不相称——这已在启示及个人的自身意识（Selbstbewußtsein）之中变得清晰可见——给他的行为增加了诸多法则，但是，如果不是通过上帝在基督之中道成肉身（Fleischwerdung）而使一种平衡的力量成为媒介，这些法则也并不适用。不过，与人们通过主耶稣的殉道获得的谅解一道，那种既具有抚慰性又具有煽动性的力量也被提供出来，这是因为，通过这一殉道，一种与精神相称之生活的各种全新可能性得以开启。早期基督教（Urchristentum）[(5)]的激进主义就植根于这种可能性的感觉以及新获得力量的确定性之中。

只有离开了地下墓穴，[(6)]并且，基督教的思想最终征服了地面上的罗马，教义中的平衡性和抚慰性元素才能在教会和教皇组织中为巩固自己新的力量有所贡献。在托马斯·阿奎那[(7)]的体系中，关于所有现实之物有条件的神圣化的平衡思想达到了最大程度的平衡状态。在此，作为无法和解之对立性存在而处在精神与尘世之间的每种二元论分裂均已被克服。一种价值层级的连续性体系借助慈母般的爱之力量

（Liebesgewalt）将至为纯粹和至为浑浊之物囊括进它们相互制约的必然性确信之中。所有事物都被指派了位置，一切都获得了原谅，因为即使不可饶恕之物——绝对幽暗之物——也已被包括进他相对性的神学之中。大地之上已经没有无意义的劳作，激进主义已然理屈词穷。

教会以早期基督徒的精神进行改革，而这意味着为激进主义创造了诸多新的可能性。作为德国人，路德给世界带来了不知妥协为何物的严肃态度，带来了想要将一切真理保持在心灵面前并且绝不屈服——除非它自己对此表示赞同——的良知崇拜。德国人很沉重，并且，通过他们，一切都会变得沉重——歌德如是说；他有一个针对人性核心本质的词汇——“性情”（Gemüt），带有这种色彩的这个单词无法翻译为别的语言，[(8)]而这种性情状态（Gemüthaftigkeit）也对德国人禁止一种其他民族所具有的漫不经心（Unbekümmertheit）：这种漫不经心以游戏的方式生活——此处“以游戏的方式”这一表达具有下述双重意义：愉快地意识到，并不存在必须要对其负责的事情，相反，即使在事情的终局之处，也隐含些许任意性；并且具有这种理智，它对事物之如其所是及因其所是而加以接受。德国人当中最好的男性成为了世界的良知，德国人对此颇为自豪，可是，这对于他人而言，难道不也意味着扮演令人扫兴之人？不也意味着不幸？

新教乃是不妥协的宗教，因为每个人都直接面对上帝，并因此与现实决裂。对于熟悉通往现实之使命而又不放弃上帝之事业的新教徒而言，只有两种可能性：存在于罪恶现实的要求与上帝诫命之间永远互不兼容的悲剧二元论——此乃德国人路德的道德；或者，存在于上帝的大地之上的尘世成就与通过上帝仁慈的被选状态之间一致的类似“旧约”的体系——此乃加尔文的道德。从后一种道德中，安立甘教徒获得了其殖民力量以及新世界帝国的观念，这一世界帝国不再以罗马作为等级制度的核心，而是代之以无核心的、民主的且平等地基于个人良知的联邦（Common wealth）。而德国，其理念已经获胜，但却

是它真理意义的牺牲品，并随着宗教改革而逐渐退出殖民民族的世界政治角色，变成了欧洲的行省。打击罗马就是打击自己，因为它通过对旧世界的认知似乎否定了对世界统治的权利，并因此开启新的世界。

每一民族都有自己的激进主义——俄国、罗马以及美国，性格与思维方式各不相同，但激进主义在任何其他民族那里都不像在德国人这里如此危及现实以及实践性果断的意义。德国并不像其他国家那样只拥有一种激进主义，对他们来说，激进主义无非意味着——不管他们对此如何严肃看待——针对极乐生活，而非实践生活的指南，在其激进者当中，它非常彻底，并寻求一种不逃离世界之后果的信念而去生存。因为，如果德国人像俄国人那样消极，也就不会遭受激进主义。只是因为德国人积极、乐于行动、富有创造性并且热爱生活，内在的沉重及对信念的追求才会撕扯他，并在行动欲与责任感的对立中损耗自身。因此，德国的经典问题就是对现实与理念之间——从社会层面来理解则是政治与道德之间——的一致性的追问。

如果人们承认某种意义上人的无条件的道德性义务，那么，对于这一追问则存在三种可能的答案，亦即托马斯主义、加尔文派以及路德派的答案。在托马斯的体系之中（被视为一种类型），对纯粹法则绝对服从而通往现实之行动的自我立法（Eigengesetzlichkeit）通过宇宙层级构造的思想而得以维持。加尔文派的类型则是通过幸运的上帝斗士（Gottesstreiter）的仁慈选择思想而使善良良知与对世俗权力及成就的追求相和谐，而对于幸运的上帝斗士而言，如果上帝不给予他幸运，并因而也不给予他获得幸运的权利，也就无法为上帝征服尘世。路德派的类型最终则是通过官方道德的观念来抚慰良知，官方道德尽管与私人道德相对立，但和私人道德一同为人所需要，因此，它并非通过内在和谐，而是通过内在冲突来进行抚慰。德国政治家的悲剧英雄气概与克伦威尔骑士的那种质朴英雄气概相对立，对德国政治家（在其最高模范当中）而言，如果他想要征服这一世界的各种力量

——而非只是阴险的力量，则会有一把利剑穿越其灵魂。作为路德派的基督徒——而这就是为何这一信仰（Religiosität）在最深层次上属于德国——则意味着，对于全部价值同样深刻、同样直接以及同样严肃地加以体验，但却毫不屈服地立于重担之下，并且传播坚毅、质朴以及直率的力量。教会从天主教徒身上取下了对立的综合，从加尔文派教徒身上取下了上帝的仁慈选择，但是，它没有从路德派教徒身上取下任何东西，而是在他的性情中增添了无量的沉重，他自己——也就是人——应当成为上帝之中一切对立之斗争与和解的舞台。

在德国人的精神结构之中隐含一种塑造个体意志，并且首先是塑造国家意志的令人瞩目的特质，由于路德派的信仰，对它的抑制与规训已经明显变得困难。该特质并不弥合理想限制（Idealgebundenheit）与现实责任（Wirklichkeitsverantwortung）——包括私人与职业人员——之间的内在分裂，相反，它在这一分裂的扩大方面始终发挥着作用。如果实践生活需要肆无忌惮（Skrupellosigkeit）及马基雅维利主义（Machiavellismus），而这只是为了更深地激发个体并让他感受到尘世间有罪生存（Sündenexistenz）的压力，那么，没人会在实践生活中对依附着神意的教义感到愉快。在从事政治活动时，德国人不会感到轻松，因为他不敢游戏。如此一来，德国人就达到了那种顽强的极端主义态度：过度补偿内心的脆弱、过分提高在科学、教育及军事培训中全部方法的训练以及过高估计理性主义的如下观点：为了在世间获得幸福，就必须首先认识成就的各种原则。这些原则适合于哪里，它就在那里被认为美好且正确。不过，倘若人们无度地应用这些原则，后果必然是：一个民族只是被训练，却没有为了危险和决断而被教育。这种民族会开始相较于问题的解决而更看重问题本身，将刻苦操练提升为目的本身（Selbstzweck），并且成为各种运作体制的奴仆。现在，对我们而言，到了开始抛弃这些悲剧的时刻，并且要意识到，那种以之进行国民教育的精神必须要为乐于行动的思想所激活并实现。然后，

我们将会认识到，乐于行动、决断力、勇敢、灵活性、乐于适应以及行动的紧迫感是多么有赖于内心的自信，而后者绝不能只通过一种在形式—方法方面过度强调的训练来获得，而是只有通过一种以它为基础的材料充实、生动宏大、思想庄严且结构清晰的崇高教育才能获得。

整个民族在其所有行为领域都致力于这一任务——此乃路德教信徒的宗教确信所要求的一种进修，而不仅仅属于哲学与教育工作者。当然，一种完全确定的角色却归哲学所有，那就是对政治——甚至全部应用伦理的审核，具体而言，首先审核它的人类学前提。因为正如所期待的那样，与路德教派的悲剧性二元论相符的乃是一种关于人性与人和整体自然之关系的特定二元论教义，它与现代能动主义世界观的形成（自中世纪精神秩序崩解以来）相一致，坚持对现实与既定事物进行降格。现代文化的各种不同方向以奇特的逻辑导向内心与现实之间的对立与敌对——大至神的国度与国家权力，小到心灵与身体。以此方式失去精神与灵魂的物理自然——纯粹的材料和纯粹的生命——将会变得过于欠缺，但却完全成为世俗安排的充分原则。与此相对，规定着无限之物反对有限之物、精神与心灵反对力量的纯粹观念论（Idealismus）[9]的那种伤感的对立观点成长起来。一种以柏拉图式的灵魂囚禁理论（platonische Kerkertheorie）为原则的关于人性的理念论—感伤学说发展起来，根据这一学说，人身上那些更高等、更纯净的存在乃是他躯体（Körper）的囚徒，因此也就是不可见之物和内在之物。作为精神与心灵，人的存在立于一种完全超个体（überindividuell）的或者至少是超人格（überpersönlich）的存在关联（Seinskontakt）、一种不可见的共同体之中，而它作为躯体性的存在则会导向个体化和孤立化，为此迫不得已去保护自己的私利。

因此，近代的，尤其是路德派所强调的人类学的基本框架就在于人身上那种在内心与躯体、精神或性情与力量，以及无斗争的共同体关联与基于肉体有限性的利己主义之间的分裂。因为有价值之物与斗

争的躯体和外在世界，从根本上被对立起来，两种趋势就可以合乎意义地发展起来：斗争习惯的残酷化以及社会的革命化。与斗争习惯残酷化相应的是其在职业交往手段（Berufsdiplomatie）、职业策略（Berufspolitik）以及职业勇武精神（Berufssoldatentum）方面的逐渐技术化和机械化。对骑士精神而言，在完整的充实以及心灵—精神的深度方面，生活曾经是一处斗争场地，但因此也曾是一处高贵的回旋空间，在这里，各种礼节规范、人格的相互敬重以及人身上核心要素的不可触犯都获得了遵守；这一精神缓和了由心灵—智力所激起的和平主义（Pazifismus）以及由事实的强力所强制的利益利己主义（Interessenegoismus）之间的冲突。和平主义吸收了所有高贵的本能，而那些低贱的本能则都归给了它的对立面。因此，近代世界在不断增长的尺度上拥有了斗争的勇气，却失去了拥有骑士风度的战士及政治家的良知。战争已经堕落，而意识形态越是变得和平，意识形态专家就越是变得穷兵黩武。

人们以有愧于良知的方式所做之事，自己随后也会遇到。从人们的生活当中骗取其相应份额的恶魔，由于将一切据为己有而导致恶果。如果现代世界不停留在它的排挤、不停留在那种清教徒式观念论的鸵鸟政策以及那种暴力思想的降级之上，它的情况显然会更好。针对社会更新的持续不断刺激已无必要，而这意味着已经不再需要这种革命：借助这种革命，一个民族的底层阶级会变得强大，它不仅想要推翻现存秩序，以便让自己掌权——此乃全部历史的必然结果，而且还要将人从其全部根基——它们将人与其真正的家乡以及不可见的精神王国相连接——加以更新。这种态度的一个代表人物是卢梭。某些伟大的事物自他而来，但某种可怕的事情也通过他的各种理论而固定在了人们头脑之中：相信通过有意识地返回人性的源泉，可以获得对人加以革新的可能性。只要人们从种族生物学、种族卫生学（Hygiene）以及人口政治学角度来接受这一信念，那它就在很大程度上是合理的，并且会逐渐得到我们的肯定。只寄希望于对去复杂化

原始生活的重新返回以及对共同体和平的重新获得，这颇具欺骗性，是现代世界那种糟糕对立状态的一种症状。对于卢梭那种关于在我们身后存在的黄金时代的观念，人们一定不能简单地认为利用史前的反证就足以应付。这一“位于我们身后”（“hinter uns”）也具有一种非时间（unzeitlich）的意义、对我们而言作为基础的意义以及作为我们本源、彻底、真正以及纯粹规定的意义。

“彻底”（Radikal sein）在马克思那里意味着，“抓住事物的根本。而人的根本就是人本身”。[(10)]如果对人之结构的理解是二元论的，并且在精神心灵（Geistseele）与躯体之间，在他对超个体、群体化价值领域的归属与他进入孤立化自然领域的倾向（Eingeschmiedetheit）之间存在一种不可调和状态，那么伦理学就必须要变成严格遵守价值的（*wertrigoristisch*）。凡是不在内心中坚定地在价值良知（Wertgewissen）面前证明自己的东西，都会落入价值敌对或无价值之物的原则之下。价值严格主义（Wertrigorismus）以价值无差别主义（Wertindifferentismus），甚至以此在的价值否定主义（Wertnegativismus）为依据，在它对作为绝对既定事物之现实性的否定与反抗之中，以及在它的能够将现实通过重新且更深地植根在精神之中而变得更好的希望之中承载着激进主义。从社会伦理的角度来理解，这意味着对人与人之间各种社会生活关联的否定，这些关联与共同体的关联相区别而“不自然地”呈现出来，亦即：将各种价值只隐藏在朦胧与遮蔽之中，并使用不具有价值、价值敌对的暴力手段。暴力于是就意味着所有劣质事物的集中表现，从身体层面来看，它只会自然地产生效果，而从心理—精神层面来看，则只会人为地产生效果。

人们可以将社会激进主义之批判的问题——如人们所见——以下列措辞加以表达：在人们一种理想的共同生活之中，暴力可否被排除？如果身体的存在领域——正是它迫使人们始终不断而又无所不在地接受最低类型的暴力手段——没有暴力手段、没有矫揉造作，也没

有压抑控制，可否与其心灵—精神性的人格性（Persönlichkeit）和谐相处？人们甚至是否应该并允许作为脱离身体（außerleiblich）的人格（Person）仅仅将正直的价值变为自己的规范？他甚至是否应该并允许作为心灵存在（Seelenwesen）与精神存在（Geistwesen）在一切领域中直接存在？不是也存在间接性（Indirektheit）的各种价值并且这些价值不是也仅仅在一种——无论有何种特质——社会的生活秩序而绝非一种共同体中被实现？当二元论的人类学将人作为一种非感性之共同体的心灵与精神来划分，并由此而对每种社会所具有的较低质量的瑕疵——因为单纯肉体生存的强迫状态——负责，它是否有道理？心灵到底有没有承受共同体的直接性（Direktheit）？

因此，批判的方法必然如下：将所有为在人类交往中存在的暴力进行辩护的理由——只要它们以我们实际生存（Existenz）的肉体层面的必要性、欲望和追求为依据——统统加以排除，并且似乎为了尝试，而对关于精神心灵性人格（geistseelische Person）的真正共同体规定性的命题予以接受；然后，用精神心灵领域特有的概念对该命题加以检验，并最终为人类学与社会伦理学获取结果。激进主义当然不是被理解为基本原理的一种完全不确定的观点，而是——正如我们同样在此所做的那样——被理解为对基于暴力的社会生活关系向基于非暴力的共同体生活关系的彻底可变革状态的信念，该信念会在这一时刻被揭示为谎言，并用来澄清这一情况：即使单独来看，心灵生活及存在也只在特定条件之下才为直接性的价值提供空间，除此之外，这种生活与存在必然会遵循间接性的方法以及暴力。这样一种共同体激进主义的批判在对处在精神心灵（Geistseele）与躯体身体（Körperleib）之间一种特定的一致状态的认识上具有积极收获；而对于这一批判，人们不应低估，因为它包含对暴力手段——它本来是由于人肉体的实际存在（physische Existenz）而被强加于人——进行净化和改善的可能性，亦即在个人生活方式最为狭窄的边界之内，以

及各个民族最广泛的政治—外交的（politisch-diplomatisch）交往方式当中，通往社会性文化的可能性。

---

(1) 原文为“You must give the Devil his due”，是西方的一句谚语，字面意思是“你必须给予魔鬼所应得之物”，而引申意思大致是：即便对于魔鬼也应该公平看待、平心而论。——译者注

(2) 原文为entgeisteter，为entgeistet的比较级，但德语中并无entgeistet一词，应为entgeistert（惊愕的、发呆的、目瞪口呆的）一词之误写；英译本译为puzzled（困惑、迷惑不解）。——译者注

(3) 原句“Der kommt am weitesten，der nicht weiß，wohin er geht”为一句名言，可能出自奥利弗·克伦威尔（Oliver Cromwell，1599—1658，英国政治家、军事家及宗教领袖）；本段末尾那句“知晓何所往者，行域最为辽远”（Der kommt am weitesten，der weiß，wohin er geht）是对此句的改写，可能带有讽刺意味。——译者注

(4) 业余大学（Volkshochschule，字面意思为“大众高校”），在德国常见的为成年人和有继续教育需要之人提供受教育机会以及教育资源的机构，虽然字面意思含有“高校、大学”之意，但与高校、大学存在本质区别。——译者注

(5) 早期基督教（Urchristentum），也被称为“原始基督教”，是指处于产生初期的基督教，自耶稣的出现开始，直至最后一批《新约》手稿的问世（约在公元1世纪初至2世纪末）；与其后的罗马国教及现今的基督教不尽相同。——译者注

(6) 古罗马人最初对遗体采用火葬方式处理，而在基督教被罗马官方承认之前，根据罗马法的相关规定，基督徒不允许被葬在罗马城内；因此，崇尚土葬的基督教徒大多被葬在罗马城外的地下墓室中，故作者有此一说。——译者注

(7) 托马斯·阿奎那（Thomas von Aquin，约1225—1274），中世纪哲学家及神学家，死后被封为天使博士或全能博士。自然神学最早的提倡者之一，也是托马斯哲学学派的创立者，成为天主教长期以来研究哲学的重要根据，其代表作为《神学大全》（*Summa Theologica*）。——译者注

(8) Gemüt这一单词在德语中大致具有以下含义：“I. 1.心情，情绪，情感；2.性情，气质，脾气；II. （泛指的）人”。至少在中文里似乎很难找到一个词语与该词严格对应，想要准确译为中文相当困难，因此，请读者注意，正文以“性情”译之，并未能全面、准确地传递此词的全部含义。英译本对该词给出如下注释：“Gemüt一词部分地源自Mut（勇气、胆量），后者则隐含courage（勇气、勇敢；无畏；胆量）之意，不过，是就‘具有勇敢的性格’抑或‘具有勇敢的态度

或心境’这一意义而言。此词或许可以译为‘being spirited’（坚定的、勇猛的）或‘spiritedness’（勇敢精神）。值得注意的是，普莱斯纳有时将此词作为Geist（spirit，精神）和Seele（soul，心灵）的同义词使用，有时则将其用作‘人格’（person）的同义词。”（英译本第63页）——译者注

(9) Idealismus一词通常被译为“唯心主义”，但这一译法的弊端也很明显：一方面无法准确传达原词的本意（原词中既无“唯”也无“心”），另一方面则容易与中国传统思想中的相关内容（尤其是佛教关于“三界唯心、万法唯识”的思想）相混淆，加之长期以来对这一概念的不当批判与滥用，以至于这一概念已近乎“面目全非”；相比之下，“观念论”则更为准确、更少歧义。——译者注

(10) Karl Marx，Zur Kritik der Hegelschen Rechtphilosophie．Einleitung．Karl Marx/Friedrich Engels，Werke（MEW），Bd．I，Berlin（DDR）1972，S．385.

中译参照：《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第11页。——译者注

在主人道德与共同体道德之间

这一时代的偶像是共同体。正如为了平衡我们生活中的艰难与枯燥，“共同体”这一观念将所有甜蜜增加到感伤、将所有温柔增加到虚弱并将所有谦和增加到羞辱。经由这一观念的塑造，被压抑的东西将一颗过度紧绷的心灵所具有的各种幻象再度推入了一种可怕的粗鲁之下。由于机械、商业以及政治的抽象化导致人际关系极度冷漠，从而在一种火热而拥挤的共同体全体捍卫者的理想之中形成了过度的反向作用（Gegenwurf）。作为一种对立的情形，与精打细算（Rechenhaftigkeit）和野蛮的交易机制（Geschüftemacherei）相对应的乃是轻率委身的快乐，而与各民族为了维护永久和平而结成的世界联盟相对应的则是各个装甲化国家之间缺乏信任的裂隙。因此之故，距离的法则不再有效，而孤立化（Vereinsamung）则丧失其魔力。然而，摧毁形式与边界的趋势却支持对所有差异进行同化的追求。随着对人与人之间应当保持距离的这种权利作出的合乎思想意识的放弃，处在全面组织化联结之中的共同体兴起之理想中的人自身受到了威胁。

显而易见，作为遭排挤者、失望者和期待者、无产者和贫困者以及尚能明显感觉到枷锁的青年人的意识形态，以及十分公正地作为苦于大城市、机械化生产以及背井离乡之人的抗议，共同体的偶像向这个世界的弱者展示出其魅力。在它的信号之中产生了军队，并且成千上万人准备牺牲。为此，掌权者（Machthaber）毫不迟疑地动用其支配人（Gemüt）[(1)]的权力，以便按照社会利益来表明自己的身份，从而保护自己，并且同时钝化被压迫者朝他举起的武器。号召为双方所发起，但却战胜了双方。被浓缩成幻觉的话语，变得有血有肉。扁平

化趋势不断增长。扩张的力量最终使社会化变得成熟。对社会的每一次胜利都是一种得不偿失的胜利（Pyrrhussieg）：重要人物死于其重要性，而大众则趋于解体。

为何？因为掌权者从自己的良知感受到，他已经不再懂得以真诚的方式进行解释。因为他——鉴于大众拥有了生存的更高可能性——对自己变得不忠诚并且将这一可能性理解为对合乎道德之要求的背叛。为何？因为他在身体与心灵之手段上所继承和获得的力量、权力的充足以及财富，他在生命和智力方面对其他人所具有的优越性，首先以压迫性罪责及受之有愧的特权的形式向他显现出来。在单纯作为自然力起作用的地方，强者不会提出疑问。因此，如果被追问，他也不知道回答。

在面对其道德辩护问题之时，强者会迷惑，会打破其单纯状态。由于无力与那种良知解释——它在共同体义务的相反伦理中对被排除的大众加以塑造——相对立而设立一种至少等价的解释，对他而言就只剩下向道德否定的逃避。英雄的不道德主义（Amoralismus）与非道德主义（Immoralismus）将会成为最后的斗争工具以及高贵之人与强力之人绝望的拯救手段。

尼采是他的先知。但是，尼采对百折不挠之强者的召唤、对先于和超越道德之生命权力的呼吁，随着不仅对基督教道德，而且对道德本身的放弃而被作为我们意愿（Wollen）的精神—心灵之裁决主管机关的良知所收买。他曾将这一内在的声音从根本上看作坚强且通往最高等级生命力的对手，他曾相信，借助对简单的走出—自身—向外—生活（Aus-sich-heraus-Leben）的漫不经心加以阻止，以及借助在行动之前进入—自身—向内—倾听（In-sich-hinein-Hören），这已经危及到，甚至摧毁了坚强不屈。伟大的道德家——源自对精神之爱而为肉身、鲜血以及种族辩护之人——反对意志（Wille），他在由良知的偶像化（Vergötzung）所导致的精神矮化（Verzwergung）之中并未

看到出路，而只有良知自身最终的摧毁。为了重新给予人们变高贵的可能性（Veredelungsmöglichkeit）——它已被基督教所谓的奴隶及贱民道德（Sklaven- und Tschandalamoral）取走——他推荐对生命领域的专有上层结构进行猛药去疴。他相信在向自己深度力量的勇猛回归之中可以获得净化与重生；大众的良知或精神——共同体所主张的伦理（其核心无非是弱者的相互保险）——欺骗了基督徒，而在道德扭曲的基督徒自我放弃之后，他看到了异教复兴——更高之人的基础——的来临。

不过，当人们说人并不需要良知时，这并没有给予人以良知。良知的内容可以被否认，但良知本身却绝不会。人们或许能让人放弃基督教，但人性在其本质恒定（Wesenskonstant）之中却坚定不移。什么已被达成？虽然不能借助揭露良知而重新给予强者以异教的，甚至是前人类的无忧无虑状态，但似乎利用更高的、精神性的并因此更暴力的武器——比整体自然中可供使用的还要暴力——的意志却会停顿。相对于精神性的论证，弱者自然化的论证必然会失灵，因为如果良知变得没有权利、没有空间、没有意义，它就会开始警告。对良知的英雄式放弃造成了一种良知有愧，一种处在自然的力量意识——创造性的强力意志以及遭排挤的道德—精神的组成部分之间的慢性分裂。等到辩护意志（Rechtfertigungswille）本身已被当作原罪（Sündenfall）之后，人就无法再保持自己的无忧无虑状态。生命力被提升为唯一的道德，为了它而被提升的力量却已丧失。由于这一空白，它的生产性力量遭受致命一击，因为它需要生命领域——它只会不被觉察地起作用——的法则。只有从生活中向前生存之人，才能维持其力量；谁回头望它，就会陷入僵化。[(2)]尼采的悲剧就包含在这一法则之中。他对拯救生命与生俱来的强力意志所发出的不可思议的号召加速了僵化，而非阻止僵化。他曾经所意愿的无非是要超越野蛮状态和动物化，但却给予它们以借口。尼采搅动了世界的静止状态，因此，只在这一静止状态之中成长之物必定会消失。

错误就存在于片面的生物学视角之中。只要人们将强者只认作强者、弱者只认作弱者，就无法逃脱尼采学说的命运。因为生命等级与种类的差别需要精神化的一种特别的形式，以便在围绕人的游戏中被视为赌注。蜕化的超人学说以及金色野兽（blonde Bestie）[(3)]的宣布、肉体的解放以及力量的偶像化如何恰好基于一个民族的生命类型而起作用，而生命类型有权使它们与自己有关——对于此，我们难道不是已经经历过？若非由于其领袖阶层在观念的斗争当中，懂得要为自己说的无非以及充其量不过是将有文化教养之人与对观念的背叛加以等同，德国为何在一种可怕的尺度上已然变得缺少领袖？如今，辩护意识（Rechtfertigungsbewußtsein）的观念已经成为弱者的专利，而强者则由于不能出卖自己的良知，也不能在社会理想主义以及共同体的鼓动之下进行斗争，遂死于此。

不过，谁强大，谁软弱？在此，片面的种族理论同片面的阶级理论一样，都没有往前跨出一步。对立面无法用金发－黑发、雅利安人－闪米特人、日耳曼人－罗马人、日耳曼人－斯拉夫人来表达，可是，企业主－工人、资产阶级－无产阶级，这也不符合。谁统治社会，谁就强大，因为他认可社会；谁为了共同体而逃离社会，谁就软弱，因为他否定社会；强大就是，谁不仅忍受与他人的距离、他人举止的做作、生活的诡诈及其刺激可能性的上升，也不会寻找作为生命力虚弱的补偿而耽于声色地由他们的力量让自己负担过重，或许也在英勇的放弃中，他们将像剑一样刺入社会极乐的（gemeinschaftsselig）胸膛之中，——强大就是，谁为个人和全体尊严之故而对社会的本质整体（Wesenskomplex）加以认可，软弱就是，谁为社会中的博爱而放弃尊严。

所论及的是社会的本质整体，而非其当今或往昔的定在形式（Daseinsform）。那些被激怒而只看到资本主义、军国主义以及工业化主义的理论家，他们行动起来是多么目光短浅、蛊惑人心而又充满党派政治色彩。那些特定国家形式、经济形式以及生活形式的鼓吹

者，以及那些为父权制的价值招魂者，他们的狭隘丝毫不亚于对剥夺者进行剥夺的散布者。确实，问题正取决于此。不过，某些更为基本的东西极为成问题，它或许在这全部经济和社会的规划中反映出来：社会——共同体这二者之间的抉择。重要人物在这一抉择上，而非在经济和政治的特别问题方面分道扬镳。理智与合目的性之事的各种差异为冷静的心灵所解决。但这里却是普遍态度[4]之间的相互反对。

从社会层面来看，很难把握谁是它的捍卫者。他们不属于特定的阶层、职业和群体。在我们的意义上，统治者并非直接就是强者，反之，经济上的弱者也并不一定就是软弱的共同体倡导者。由于通过急速发生的经济层面的力量转移，富有组织能力的职业阶层利用罢工权力在事实上（de facto）获得了权力方面的主导地位；并且由于企业大军——在托拉斯–辛迪加[5]领导者与雇员之间所形成的统一体——在受压制中不断增长，而不断减弱的组织能力则导致个体危害的增加，于是，无产阶级摆脱了困境，并将其转移给了小商贩、自由职业者以及知识分子。生活的风险随着职业生活不断下降的重要性而增加，不过却不能说，根据这一法则，就能找到强大的社会认可者和软弱的社会否定者。下列说法却是正确的——至少在一定界限内：经济的保障意味着对保障要素——也就是现存状况的满意。就此而言，受威胁之人目光总是越过当下，渴望金色的未来或者金色过往的回归。但这并非说，这种渴望的图景就其本质而言必然为共同体所拥有。和受威胁的中产者一样，有保障的无产者也可以摆脱与他、与他的社会属性在一定意义上相亲和的思想，而为一种共同体或社会道德作出辩护，而之所以能够如此为之，是因为这并不涉及他的利益。在我们的意义上，强者和弱者可能存在于社会有机体的各个部分，因为社会和共同体相互规定的那种本质特征乃是一种伦理的特征，因此并不、至少并不直接属于社会结构的现实安排。只有这一点作为真正基本的东西才成问题：激活或者至少应该激活社会普遍态度（Gesellschaftsgesinnung）与共同体普遍态度

（Gemeinschaftsgesinnung）之间的对立，以及为社会所烙印的一种社会秩序之特性的道德与共同体所烙印的一种社会秩序之特性的道德之间的对立。

人们曾说，德国在受到误解的俾斯麦那里遭受痛苦。我们还要再增加两个遭受痛苦的原因：受到误解的尼采以及马克思。如果在前者那里，情况之所以更为困难，是因为各种误解以及错误的运用——上文已经提到——乃是他学说自身的矛盾结果，那么对后者的理解造成威胁的，则是他自己所求助的那些本能当中的危险。工厂工人未获发展的理解能力无法明白对由生产过程本身的发展所引起的私有财产向公有财产的转变所作的精细分析，这些分析也就没有对这种理解力将自身作为从机器奴役和灰色日常解放出来的指引者而显现出来。如果尼采是来自贵族主义（Aristokratismus）有意识的社会敌对者，那么，马克思则是以敌对社会的方式从社会主义中通过动员大众的本能而产生影响。个体主义者以有利于伟大个体的方式扬弃社会，社会主义者则是以有利于共同体的方式为之。针对其领袖的教义向被领导者内心倒转以及针对意指社会经济信念之感伤的彻底转变而进行斗争，这既非修正主义的（revisionistisch）也非布尔什维克主义的（bolschewistisch）社会主义所能胜任，（当然）也并非它们所愿。马克思主义的宣传力量甚至就基于这种仿佛自然科学的证明与末世论复兴的结合之中。马克思身上的两种天性——出自理智的社会学进化与出自弥赛亚激情的革命——为他在工业无产阶级那里创造出巨大影响力，而无产阶级甚至如今都遭受来自其双重性格的极度痛苦。

事实上，原因在于，那些误解自己与马克思的劳动大众主要扎根于共同体的道德之中（就他们从总体上拥有或者致力于追求一种生活意识而言），尽管他们依照自己的职业利益——马克思恰恰曾试图证明这一点——对一种社会秩序负责。与他们相对立的并非如理论所判归给他们的死敌——企业家，而是（就此处集体的标志是可能的而言）逐渐被剥夺生活形式的陈旧及从前力量的代表——地主、官员，

或许还有作家、学者以及艺术家。在此，人们还可以谈到与生俱来的个体主义者、具有优越感之人（Herrenmenschen），这里活跃着尼采的某些东西。

因此，我们发现社会同时与两种直接相反的对抗性原则进行斗争——并非没有误解和内在矛盾；我们徒劳地寻找一种真实力量的原则、一种承载社会及社会道德的观念，并为之辩护。

如果马克思的教义并没有扬弃社会（那只是马克思主义的教条主义者的所作所为），而只是在旧的位置上更换了新的社会，即社会主义建设，那么，它就会让道德问题听凭未来的状况，并忠实于它的唯物主义原则——根据该原则，精神与思想（Gesinnung）由现实的各种关系所造就。但是，它对资本主义社会的批判却作为对所有社会的死刑判决而起作用，因为它以激进思想转变的革命—弥赛亚的组成为前提。尼采在其主人地位（Herrentum）的个人—贵族式道德之中将共同体思想与社会思想混为一谈。他与社会性及集体性的统一前线作斗争，却没有对本质性的差别予以特别重视。每种关系都处于相同水平之上——如将社会与共同体予以等量齐观，这对他来说意味一种奴隶精神（Sklavengeist）。因此，这两者——社会主义与尼采——根本看不到一种社会道德（Gesellschaftsethos）。

没有什么比青年人的态度更清楚地表明了这一观念的处境。我们所说的情况在他们的态度当中获得了直观化与尖锐化。青年人从其本性上激进地按照新旧社会秩序的冲突来看待父子之间永恒的不和。乌托邦的先锋将永恒的“处于暴政之中”（in tyrannos）理解为反对社会秩序的战斗号召。他们认为人际关系之中的冷漠——精于算计、愤世嫉俗以及缺乏信任——能够被克服，这些是共同存在（Zusammensein）状态的可被克服症状——因为它们已经陈旧；而他们的坚定信念、爱的需求以及友谊的快乐对这种冷漠还难以完全理解。他们在漫游中形成的友谊圈里成功地做到了坦诚且无所保留，能

够提高自己，却并未局限于信念共同体之中；这对他们来说会成为一个民族、一个民族共同体未来生活秩序的模板。“青年运动”[(6)]起源于对大城市和退化的理想、傲慢无礼和疲惫情绪的抗议。如果只有森林，什么也做不成。如果他们想来一场革新的运动，而并不只是表达“对沥青的憎恨”（Asphaltfeindschaft）[(7)]，就必须拥有各种观念。

青年人的观念曾经是：从文明当中脱离，上升到共同体。一直爱抱怨的父亲——有经验的怀疑论者——是否应该保留自己的权限？难道不是曾经不允许对自由主义、宽容——出于对一切事物更深认识的平衡——以及严格的商业道德及其成就之偶像化的时代所具有的前提进行斗争？生命难道只是一场关乎个人此在的斗争？民族与祖国、全部民族和全部祖国难道也只是巨大无政府状态中个人的集合，而这种无政府状态难道只知道力量的法则？如果这一切为进步的目标和方法所要求，那谁还会说，人性应该进步？借助汽车和无线电报通讯获得了什么？这里曾涉及一个问题，它最终由父辈与祖辈在积极与乐观进步的意义上相信已经完结，而青年人在此触及其时代的基础，而他们对于进步与文明或许轻率而无度的否定，无疑是与当今及总体社会进行斗争的前后一致的进攻表达方式。

只有青年人达到了理论上可能永远无法达到的成功，并且在思想上也让自己无矛盾地获得辩护：其方式则是通过将尼采与马克思在英雄式共同体之认可（Gemeinschaftsbejahung）的生命感觉中加以融合。然而，在这一融合当中，似乎无论尼采还是马克思都未能重新找到自己。由前者产生出反民主的精神、对形式的义务、排他性、对伟大的渴望、自我牺牲以及非理性，而由后者则产生出（如果也是已被错误地极端化的）对社会与文明的敌视、末世论的态度以及对穷人的热爱。但是，由两者而来的合题却不再允许个人主义、蔑视大众、为创造性生命之故而肆无忌惮的精神否定，也不再允许唯物主义以及经济活动的教条化。一批新的青年人登台亮相——身强体健，但充满精神信仰，父辈宽宏大量之处，他们表面虔诚；父辈信仰虔诚之处，他

们已获启蒙；父辈曾是严肃、节制直至对自由充满憎恨之处，他们已是开怀畅饮的小伙与放荡不羁的艺人。

单纯的对立兴趣以及大城市所带来的变得无法承受的压力已经将自身交付给思想类型的有力辅助手段。在艺术、哲学以及各门单一科学之中，自然主义的命题已经转变为意识形式以及对日常现实性具有优越性的一种新观念论。人们试图驱逐每一种资产阶级，而达尔文–海克尔[8]的创世故事如果最终不是资产阶级–资本主义价值尺度的一种宏大的向后延长并转移的世界理论，又会是什么？围绕生存（Dasein）展开的斗争，依照一种作为从简单生物到大脑极为复杂之生物连续上升的驱动因素之最佳适应性原则而进行的优胜劣汰，直接理所当然地规定了19世纪的工业成就。欧洲人与美国人将自己视为一场激烈斗争（Konkurenzkampf）的最高发展阶段，这场竞争以变形虫的媒介为开端，经过软体动物、脊椎动物、猿人、石器和青铜器时代、亚述人、埃及人、希腊人以及罗马人的阶段，到处遗留下陈旧的自然和文化阶段，如澳大利亚的土著居民或者非洲的黑人、中国人或者爱斯基摩人；经过全部这些阶段，越来越明显地利用聪明的智力之人（Intellektmensch）的手段，直到应当已经获得其现在极为值得敬佩的组织方式。世界图像就是根据这一模式（Schema）而被划分。前面的人不及他们之后的人聪明。埃及的艺术和宗教要比希腊的更为原始，天主教不及宗教改革，后者已经获得更多的发展。

精确科学、技术以及工业的进步类型在此使整个自然和精神的发展进程经历了不可承受的应用。当文化史学家及历史哲学家对此加以反抗，当19世纪末的悲观主义批评获得无数反响，对欧洲的观点按照思想与感觉所做的拒绝爆发出来。一种按照唯物主义方式被扭曲的黑格尔体系加速了进步思想的破产，以便为将所有文化视为平等的新哲学创造空间，该哲学同时至少包括一种强烈地蔑视西方技术成就的态度。我们在此尚处于开端之际。但现在已经容易理解，为何新一代的青年人获得了勇气，从核心上对父辈们的地位进行攻击，而这一核心

的动摇恰恰对最近五百年的人类历史提出了质疑。正如进步思想的第一阶段随着浪漫主义而终结，它的最后一个阶段则随着德国青年运动——英雄主义共同体崇拜的承载者——的精神类型而结束。

只剩下保留在共同体道德**内部的**选择：处在异教与基督教的生活形式之间以及结盟之星[9]与伯利恒之星[10]之间。这些青年人并不想与下面这种社会秩序产生瓜葛：它将文化并非作为目标和义务，而是作为手段和解放加以接受，在这种社会秩序中，没有什么是基于亲密，而是将一切基于距离加以安置；他们也不想与下面这种文明产生瓜葛：在这种文明之中，并非价值对目标的胜利，而是游戏对严肃的战胜获得极高评价；对于这些青年人而言，优雅与轻松的道德不可被拥有。

尽管由于大众体系全部文明的苦难——该体系由于其粗糙的形式而对文化工作更多是威胁而非支持——而对社会秩序本身有意识的肯定者，亦即在我们意义上的真正强者——依然[11]有信心者、机器时代英雄主义的乐观主义者——甚是罕见。无论何人——工程师、政治家、军官、科学家，只是单纯参与，已是不易，因为对其环境本身的成问题状态（Fraglichkeit）有所领悟，并且明白，如果这一成问题状态不对他们产生，将会如何有益，这种人是如此之少。而在顺从背景之上的英雄的开朗者，则在所有意识中都并非强者的类型，因为他或许传播行动和均衡，但却不再传播信仰。对具有自身道德和超越共同体重要性的社会，因其自身之故而对其加以肯定；学会理解，对于社会生活不断提高的完善，以及对自然的不断扩展的主权要求而言，需要智力的一种无限可提升的适应性；对于当下承受其社会后果的机器加以肯定；将文明的整个义务重担如其由西方所创造和培养的那样，为它所带来的生长的游戏可能性（Spielmöglichkeit）之故，而将其承担起来——只有做到这一切，才算是真正的强大，而问题正取决于此。并非将这思考为所有人的美德，而是作为统治者和领袖的道德。大多数人依旧无知无觉，也应该如此，唯其如此，才对他们有利。但

是，谁若达到完全觉悟，就得了解责任。机器时代的人们不能就此再感到困惑。

不过，我们仍立于亚洲主义（Asiatismus）、异域主义（Exotismus）中间，立于对西方观念的否定之中。它对全球的征服进程逐渐与在德国由技术引领的欧洲民众的精神态度相矛盾。与这种文明敌对精神针锋相对的真正对立兴起于何处？考登霍夫–卡莱吉[12]无畏地写下了《为技术辩护》一书，并在精神层面且有意识地抵御在斯宾格勒[13]那里构成其“没落症状学”（Verfallssymptomatologie）最为本质部分的东西。技术恰好能从其自身所具有的目标观念、从乌托邦的内容——这已为从培根开始的所有发明家、所有未来作家直至儒勒·凡尔纳[14]、马克斯·艾思[15]及库尔特·拉斯维奇[16]所看出——为自己获得辩护。当然，缺乏对支配自然的未来人类力量的不可预料之刺激因素的观点，此乃真正具有约束力的观念。这些青年人因自身所具有的严肃认真态度而对冒险不感兴趣，他们距离危险已然太近，以至于环境自身已经混乱不堪，生活中的最高之物——可能性本身——对他们而言不再意味什么。他们想要果断、责任心与限制。在我们生存的可能性范围的扩展当中——技术也致力于此，他们只看到从密集任务的转移，以便将生活从内容上加以深化。

技术的拯救，这种社会手段在精神的公开场合面前只可能具备伦理属性。它只能作为一种对社会的保卫才可执行，并取决于其必要性的证明，在人性的基本本质（Grundwesen）方面加以衡量。如果真存在这样一种基本本质——一种贯穿全部种族、民族、文化和历史变化的人性要素，那么，这种东西难道不应该必定作为观念而存在，因为我们到处都在谈论人与人性？——这一证明可以持久地获得成功。总会有这样的伦理学家，他们声称，关于人性之本质认识不应该对人具有决定意义。我们并不认同这一观点。无疑，对人的每一种激进的要求都需要一种对自身的斗争。因此，由于其本性，人不会满足于对现实超越的完成。人由于他的良知、心灵以及精神的这些要求而应该

被从他的轨道以及各种可能性——它们将人通过身体与灵魂的特定形式予以预先规定——当中抛离出来，但这样去认为，是否有意义？人们难道不是更应该对事情从近处进行考察并且对自己提出如下问题：是否在反对各种精神—道德要求之极端性的现实关系与反抗中隐蔽地存在一种特殊且同样值得尊敬的意义？是否因这些精神—道德要求之故而对这种关系和反抗进行排斥，则意味着摧毁人际关系改善与提高的各种生存基础（Existenzgrundlagen）？我们太少重视那种反梅菲斯特式、但丝毫不亚于梅菲斯特对生活之均衡所具有的威胁力量——它总是意愿善，但却总是在作恶。[17]

若无技术和文明，则社会不可能存在——此处所言技术，需在最广意义上加以理解。需要技术与人工手段的每种人与人之间的交往都从共同体领域中凸显出来，并以社会的方式起作用。不过，它还并非通过这一外在的标志，而是首先在精神性的要素之中起作用，这是因为人为状态（Künstlichkeit）本身受到重视。共同体也无法在没有人工类型辅助手段的情况下存在，作为精神性存在，人被迫朝向这种辅助手段，但共同体会试图限制这种人为状态，因为它在其中预感到一种隐蔽且夺命的居间层次的危险。例如，这就是为何一种将自己主要接受为具有共同体属性的社会秩序，同样处于工具技术（Werkzeugtechnik）的层次，这是因为手工业具有最大可能性的接近个体（Persönlichkeitsnähe）以及赋予生机的能力（Beseelungsfähigkeit）。此处，通往对人为状态以及生活陌生化——此即严格意义上的非个人事物——加以扬弃的趋势，构成了共同体的魅力及真实内在本质，即共同体的道德。与这一趋势相对立，社会的生活秩序则试图对其关系以非个人的方式加以塑造。它维护一切从亲密通往疏离、从坦诚通往抑制、从个别的具体状态通往普遍的抽象状态的东西。共同体只将这些生活形式当做抓手、辅助手段以及通往生活必不可少之目标的道路来忍受，除此之外，它无法在其中看到任何积极的东西。确实，它对非生命之物、分离之物以及人工之物的

敌视会始终牢记如下的愿望：将之消灭并返回自然。与之相反，对直接性（Unmittelbarkeit）于其背后消失之面具的渴望乃是社会道德的基本特征。社会在其超出合目的性之处，给予贫乏生活的纯粹抓手与辅助手段以一种新的意义与推动，并从这一意义来塑造强者，以忍受违反自然之物（Widernatürliche）。

一种社会哲学的问题在于：去找到这样一种精神—道德行为的中道（Mitte），由此而来，社会生活的基本要素——而非特定时代风格，而是一定意义上作为人类尊严之保障因素的全部社会性基本要素以可理解和必然的方式呈现出来；该哲学不愿意无所事事地对处在事物的真实趋势与精神的趋势之间可怕的分裂坐视不管。该哲学并非要反对生活共同体的权利及其高贵和优美，而是要反对它宣称自己为共同生活之人类的尊严所独有的形式；该哲学并不反对共同体本身，而是反对作为原则的共同体，反对共同体的激进主义。

---

(1) Gemüt在此表示“（泛指的）人”，而非“性情”等含义，这再次说明这一单词词义的复杂性，因此难以全面、准确地译为汉语；对此可参见上一章的相关注释。——译者注

(2) 作者在此使用了“美杜莎之眼”的典故：美杜莎（Μέδουσα）是古希腊神话中的蛇发女妖，凡与她的眼睛对视之人皆会被石化；此妖被英雄佩尔修斯在雅典娜和赫尔墨斯的协助下所斩杀。——译者注

(3) 尼采曾将最高之人视为“渴望猎物和胜利而四处漫游的卓越的金色野兽”，参见海德格尔：《尼采》（上），孙周兴译，北京：商务印书馆，2015年，第543—544页。——译者注

(4) Gesinnung一词在德语中具有以下含义：思想、意向、态度、看法、品质；英译本在此处将其译为“生活基本情态”（fundamental modality of life），以便传达该词在此处所具有的“对生活的普遍态度，包括思想风格、感知、判断、情绪以及行动”，同时还指出，“但在其他文本的使用中，Gesinnung更一般地是指‘意向’（intention）”，参见英译本第81页注释2；我们在此译为“普遍态度”，而在其他地方有时也译为“意向”。——译者注

(5) “托拉斯”（Trust）是垄断组织的一种高级形式，通常指生产同类商品或在生产上有密切联系的企业，为了获取高额利润，从生产到销售全面合并，从而形成的垄断联合；“辛迪加”（Syndikat）是指同一生产部门的企业为了获取高额垄断利润，通过签订协议，共同采购原料和销售商品，从而形成的垄断性联合。——译者注

(6) 青年运动（Jugendbewegung），是指于1900年左右在德国兴起的以中学高年级学生——也包括不少成年人——为主体的一场时间跨度很大的运动（亦称“候鸟运动”［Wandervogel-Bewegung］），其形式为以同龄人为小组，在空闲时间组织到郊外漫游、露营和联欢，以此来表达对城市化及其所带来的各种弊病的抗议和对大自然的向往，并由此催生出一种独特的“青少年文化”；上面的“漫游经历”即与此有关，而下面两段内容中对与该运动有关的现象有所提及和解读。曹卫东先生主编有《德国青年运动》（上海：上海人民出版社，2013年）一书，对之介绍和解读甚为详细，可供参考。——译者注

(7) 在普莱斯纳的语境中，“沥青”是城市化和工业化的象征，它代表对所有人的匀质化和扁平化，上文所说的“青年运动”的主要起因之一就在于逃避这种状态。——译者注

(8) 恩斯特·海因里希·菲利普·奥古斯特·海克尔（Ernst Heinrich Philipp August Haeckel，1834—1919），德国动物学家和哲学家，著有《创造的历史》《人类的进化》《宇宙之谜》等。海克尔将达尔文的进化论引入德国并在此基础上继续完善了人类的进化理论。——译者注

(9) “结盟之星”（Stern des Bundes）是德国诗人斯特凡·格奥尔格（Stefan George，1868—1933）于1914年出版的一本诗集的名称（*Der Stern des Bundes*）。普莱斯纳在此使用这一表达，可能与这本诗集所表达的主题有一定关联。伽达默尔对格奥尔格的这本诗集作过解读：“我认为，在《结盟之星》中涉及的并不是一场宗教运动或者一种真正的宗教仪式，这种仪式想要求与基督教教会的权力并立或反对基督教教会的权力。格奥尔格［……］的诗学阐释的手段，毋宁说是道成肉身的隐喻。”（参见［德］汉斯–格奥尔格·伽达默尔：《美学与诗学——诠释学的实施》，吴建广译，北京：北京大学出版社，2013年，第211页，译文有改动）——译者注

(10) 据《马太福音》记载，当耶稣在马厩里降生时，有一颗明星照亮了伯利恒的早晨，来自东方的三位贤达（也被称为“三博士”或“三王”）根据这颗明星的指引前来朝拜刚降生的耶稣。——译者注

(11) 原文为法语：quand même。——译者注

(12) Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi, *Apologie der Technik*, Leipzig 1922.

理查德·考登霍夫–卡莱吉（Richard Coudenhove-Kalergi，1894—1972），德国哲学家、外交家、出版商，曾创立“泛欧联盟”，是“欧洲一体化进程”的先驱之一。——译者注

(13) 奥斯瓦尔德·斯宾格勒（Oswald Arnold Gottfried Spengler，1880—1936），德国著名哲学家、文学家，著有《西方的没落》《普鲁士的精神与社会主义》《人类与技术》等。——译者注

(14) 儒勒·凡尔纳（Jules Gabriel Verne，1828—1905），法国小说家、剧作家及诗人，著有《海底两万里》《八十天环游地球》等。——译者注

(15) 马克斯·艾思（Max Eyth，1836—1906），德国工程师、作家，著有《一位工程师的漫游手记》《僧侣与乡下奴仆》《立于我们时代的风暴之中》等。——译者注

(16) 库尔特·拉斯维奇（Kurd Laßwitz，1848—1910），德国数学家、物理学家及作家，被誉为德国科幻小说之父，著有《自然与人》《未来图景》《宗教与自然科学》《灵魂与目标》等。——译者注

(17) 作者在此处所表达的思想或许应当从歌德在《浮士德》中所塑造的“梅菲斯特”（也译作“梅菲斯”“墨菲斯托”等）的形象与寓意来理解：梅菲斯特是《浮士德》里的反面主角，玩世不恭、诱人堕落，却又不失冷静、深沉、恢谐和机智，是个典型的虚无主义者形象。梅菲斯特在自我介绍时说：“我是永远否定的精灵！这样说是有道理的，因为发生的一切终归要毁灭；所以什么也不发生，反而更好些。因此，你们称之为‘罪孽’、‘破坏’的一切，简言之，所谓‘恶’，正是我的原质和本性。”（［德］歌德：《浮士德》，绿原译，北京：人民出版社，1994年，第35—36页。）——译者注

血缘与事业[1]：共同体的可能性

人们在全世界都注意到资产阶级的一种精神—政治方面的回归。中间阶层至多懂得通过组织起来的经济力量以经济的方式去反对其所遭遇的经济威胁，但却不懂得以观念的方式进行抵抗。他们不仅采用合作社联合的方法，甚至采用它的意识形态，如此为之，只会导致其自我消灭。在主人道德和共同体道德之间，似乎并不存在第三种也许具有和解作用并能继续前进的道德。在中产者超越平均水平之处，他就开始嘲弄自己的位置。可是，所有处在中间位置的东西都有自己的可笑之处，而在困难面前在一定程度上得到保护之人——富人与宽裕之人——会作为停滞生活的类型而始终遭到蔑视，这一蔑视会给他带来一种对于伟大与极端事物尚未变得不敏感的意义。在此，事情在于，产生了无产阶级并对更早年代个体主义—家长制的生活状态一再予以排斥的中产者的工作领域落入了相同的敌意与拒斥之中。一种对现代社会所意味的城市、机械化以及整体精神的工业化相对的巨大对立，如今将从封建地主到工厂工人的相互反抗统一起来。如果精神性的青年人自身属于对立的一方，那么，应当由谁来与这一不断上升的文明疲倦（Zivilisationsmüdigkeit）的滚滚洪流作斗争？

此处——处在时代的这种事实趋势与思想方向之间的差异之中——对于政治态度的衰落存在一种精神的主要原因，至少在德国如此。现代社会的历史意义——西方世界的使命观念（Missionsidee）——在于：不在任何外在障碍面前退缩，也不让任何东西阻碍技术—科学的扩张，由此而将对自然力量的利用作为文明的基础；而这一使命观念已经开始陷入西方人文化意识的矛盾当中。重要的人物以及有

价值的青年人对西方观念的各种后果表示不满，因为它们拒不承认其社会伦理的前提。

真正的动因已在之前的考察中作过分析。一种必然是反对抽象与代理手段的资产阶级世界、反对直接性的丧失，也反对苍白的机械化状态的英雄式生活理解，只在共同体的影响下才获得普遍接受。独裁专制在今天阔步向前，在俄国对私有财产进行剥夺，而在意大利和西班牙则对其加以保护，那么，它只能出于共同体的道德才敢如此，这种道德对它来说——作为其权力的支撑总是十分受欢迎。

因为在英雄的事物（Heroischen）当中，主人道德和共同体道德内在地关联在一起——青年运动的各种理想表明了这一点——，因此从它们的社会学背景出发也有从一种到另一种道德的联结。真正的统治身份（Herrentum）创造共同体，并且只在其中获得发展，因为真正的共同体需要统治者与大师，如果没有他们，共同体必然会解体。不管生活在何处以共同体的方式形成——在家庭、家长制风格的庄园之内家政型主仆联合体、由精神观念所维系的结盟抑或宗教社团之中——它都会产生一种情感上得到支持的领袖身份（Führertum）。以其所要求的献身精神，统治者与大师构成了共同体成员之间全部直接关系的鲜活连接点，此乃个人及模范性的形态，圈子就围绕它而形成。没有中心的共同体以及没有服从的统治，均不可想象。追随者保护其强者，他们为了他并由于他而生存。以社会学的且总是不同的方式来看待，这一关系基本上保留在所有类型的生活和信仰共同体之中。不管它们在眼下有无对立面，如果加以连贯地思考，将会看出，贵族统治（Aristokratismus）与共产主义在生活思想中产生了一种和谐，只是，每一观念可以说都把生活共同体的一个方面进行了孤立化和绝对化。经济理论中的对立——主要也是其支持者之间对立的社会利益情况的反映——却不许对此加以欺瞒。

将针对一种社会生活秩序之观念的斗争——而这意味着针对技术、政治、外交以及为个人之故的非个人性有益健康之必要手段之理解的斗争——变得困难的东西，并非对参与这一斗争之人所作的近乎彻底的孤立，而是其敌对阵营的这种难以辨认。个人主义者否认共产主义者，马克思主义者否认英雄式迷狂者，青年人否定老年人。他们中的每个人都将自己对社会的敌视以不同方式表达出来，而又根据不同的目标对其加以遵循。

与此相对，需要坚持下列观点：共同体对其支持者而言，意味着鲜活而直接的出自个人存在与意愿（Sein und Wollen）的正当人际关系之总体。真诚与坦率乃是共同体的本质特征，出自血缘之共同源泉的限制为其首要创立统一性的观念。

若没有成员之间血缘般的联合——既可以理解为生物学的关系，也可以理解为更为神秘的心灵之间的意趣相投——共同体就无法存活，出身的非本源、非自然的联合体所在之处亦然，这一联合体至少需要具备为了彼此和为了整体而牺牲的决心，或者除此之外由歃血而成长起来的精神联结，例如由主耶稣的受难而形成的基督教信仰。由从家庭、家族深沉的自然联结而来的个体所达到的自由越大，他对于共同体的责任也就越大。从无意识的有机统一状态（Einheitlichkeit）到有意识的以及个体在每个部分都获得体现的休戚相关统一体（Einheit）——这一等级阶梯充当共同体类型的价值刻度（Wertskala）。但是，即便是极具精神性的共同体——如共同生活秩序的类型借助整体（亦即在全部个体的思想与行动之中）的虚拟生存对它所做的展示——为了能够是共同体，也需要个体统一的供血（Durchblutung）。若非出生就属于某个共同体，则个体需要一定的仪式才能为该共同体所接纳。借此，个人可以说应当以其存在的全部、而非只是基于忠诚与信仰而进入一种超出个体（überpersönlich）生命的联合之中。

在此，生命整体的持存（Bestand）与对最后储备的放弃关联在一起。借助这一放弃，单个而封闭的个人放弃自我，以便从一种更高的存在源泉（Seinsquelle）——亦即全部成员的关联以及在他们头脑中塑造出的当下创建思想（Stiftungsgedanken）——之中重新获得其独立性。所有典礼与接纳的仪式性活动以及所有对一个共同体之归属的标志，这些最终都意味着个人隐私的部分放弃（Aufhebung）[2]——即便不是如在生物血缘关系的结合之中那样在感情上，却也是在精神上、观念上以及象征意义上。

因此，理所当然，共同体由此而包含最高程度的情感价值。不管是生活共同体还是信仰共同体，从中表现出来的都是最终揭示（Entschleierung）的直接生命力的力量。并非分享其他人加以隐瞒的秘密，而是相互之间不必保有秘密的意识才对所有人产生出情感关联。并非对结合之特殊内容的考虑，而是经由仪式而得到强化的排他性（Exklusivität），就已经从习以为常的感觉当中创造出一种特殊的生命感觉。

如果共同体从血缘、从现实的血缘关系、从为它牺牲的精神性决心以及从通过歃血而形成的超越自然的统一体之中获得其合法性，那么，它就在物质上基于其承载者的*热爱*，这与其他类型的生活秩序极为不同。柏拉图首先有意识地表达了这一看法。他的国家乌托邦（Staatsutopie）就是一种共同体生活秩序的原型，它建立在作为针对政治领导职业的生活原理的哲学之上。不过，按照他的说法，哲学乃是在所有事物当中存在的通往其内在本质、通往爱的渴望运动在人这里所呈现出的片段和角度。人们或许可以接着说，这一渴望带来了紧张，在其中，如果帮助个人继续向本质状态提升的对立图景（Gegenbild）对他显现出来，那么一颗使得个体之爱得以实现的火花就将迸发出来。为了将人充实，爱并不需要对立之爱（Gegenliebe），否则也就不会存在不幸之爱，也就不会有人比不幸的热爱之人更真实地去爱；不过，爱却需要一个对立之极

（Gegenpol）、一个对立图景（Gegenbild），人就在其中一直看见上帝之爱的基础。凡是不存在这一对立关系之处，那里也就不存在爱的可能性（Liebesmöglichkeit），而最多只是爱的意向（Liebesgesinnung）。

爱与爱的意向经常被相互等同，而人们借此就已经很满足，当然，每个人都清楚地知道，它们是两回事。人们只能爱具有具体形态的个体，只有通过个体才能达到整体。如果我说，我爱人民、国家、人性以及世界，这意味着什么？——意味着一种进行爱的意向，它并不因此而需要比真实爱欲的激动来得冷静。当普通人一般地在爱国之心（Vaterlandsliebe）、仁爱（Menschenliebe）以及博爱（Nächstenliebe）方面感受到某些真实的东西，他在头脑中不仅拥有某种传统的东西，而且在心中充满热忱的关注，而非完整、联结以及上升的爱。只有在政治局势紧张或各种灾难频发时期——它们恰好将普遍之物通过个别现象不同寻常的状况对我们变得可见，巨大情感才会引出真实之爱的消除紧张的火花。1914年8月的最初几天，德国人经历了这种在个体同胞之中可感觉到的整体密切关系。[(3)]所要求的爱之关系的承受者之间的距离越大、对象越是不可把握，就越难以达到真实的爱，因此也就越难以形成真实的共同体。

对于下列词语，我们总是已经变得相当慷慨：兄弟、姐妹、同胞、人民共同体、人类共同体（Menschengemeinschaft）——因为这讨好个人爱的能力，也可以假装心灵的贤明。在此，伟大与例外也会被挤压到日常水平。不过，这是纯粹的欺骗，即使它有可能出自善良意志：忽视人在本质上所具有的无力（Unvermögen），而将只为例外和被恩赐之瞬间所独有之物理解为某种持存之物，或者至少是持存决心（Dauerbereitschaft）。或许，在生命进程之中，爱一度会超越每个人而达到诸如人民、国家及人性这种超越个人的现实性；但是，对一种为绝不能强制之恩赐所提供的完全本质性辅助手段视而不见，而在此对爱大加谈论，在最佳情况下，爱的意向在何处与平常的

心灵状态相符合——这种可能性是否对每个人证实了上述情形的合理性？人们自然会反驳说，通常情况下，个人之间所存在的真实之爱，不可与在本质上属于性欲的吸引力混为一谈。这无疑正确。但是，在肉体和谐——这也始终在心理上产生一定的关联——总是存在之处，会对真实的精神—灵魂之爱加以安排。这样一种安排的基础缺少从个人到超个人（Überperson）之间的关系，此外，它还缺少通过他们而产生对爱之意向（Liebesintention）进行应答的可能性，因此，它在此就将产生真实之爱的事情完全交给了恩赐。

爱绝对可以朝向非现实之物和抽象之物，如果它只由具体之人承担，并植根于个体之中。但是，从无所不包向全部个体——前者就扎根于此——的转移并不会取得真实之爱。人们已经尝试，对与“公意”（volonté générale）和“众意”（volonté de tous）相区分的一种类比加以讨论。[(4)]对一种整体的爱之意向可能存在，但对于这一整体全部组成部分的爱之意向却绝不存在。然而，因为对如人民、祖国以及人性这种整体的爱之意向似乎一同要求在对每个个体的爱之中加以兑现——至少，如果它被要求这样去做，则对此要求不能予以回避，从而，每一种将此种爱之意向作为指路明灯的意识形态都冒着在狂热之中终结的危险。

共同体的一种边界已经清楚：它实现的机会随着爱的或然性（Wahrscheinlichkeit）——亦即随着与个体现实之间距离的增加——而减少。不过，这一法则并不涉及对一种信仰、一件事物以及一种生活方式的单纯归属感（Zugehörigkeitsgefühl）；一个对照就足以使这种感觉保持鲜活。不过，共同体尚未通过归属感而形成，这种归属感需要共同体成员之间真正的爱，以便将共同体在现实中加以创建。这也正是为何真正的共同体总是以一位可敬之人为核心，因为在他这里，所有爱的光线都被极为轻柔地协调起来，而且，成员之间相互排斥的力量也变得平和。通过类似血缘、精神以及魅力的素质而凸显的父亲、母亲、教师、创立者、领袖、英雄及先知，一言以蔽之——主

人，将会成为全部忠诚可靠及献身精神的情感关系对象。忠诚、牺牲精神以及乐于帮助使得共同体充满活力，并规定了它的章程及精神，所有人都在这一精神当中力争贯彻共同体的章程。若无这种构建形象的核心，共同体将无法自我维持。如同在各种伟大宗教当中，若是传统最终取代了这一或许由在代理人那里始终相同的当下力量所承担之核心的位置——因为不可能出现别的情况——那么，必定由以往的共同体发展而来的社会生活秩序（例如属于教会的）至少保持一种象征一个共同体的意义。与一种不确定的环境相比，共同体总是一个如圆圈般的亲密的封闭领域。与它的本质必然的相反力量——亦即它从中凸显出来的背景——乃是公共领域（Öffentlichkeit），[5]而人与物的总体已经不再“属于”公共领域，但必须对它作出说明。无论是从一种有意识的排他性意志（Exklusivitätswillen）之中被创造出来，抑或是仅仅从以出于爱的中心（Liebesmitte）的自然方式为所有人提供膳食的不可能性[6]出发而加以创造，在这一关系之中都无甚区别。

如果一种社会性构造物从一开始就缺少构建形象的核心，那就几乎不能认为，它已经——除了在极度兴奋时刻——成了一个共同体。人们过于慷慨地将存在于作品与公众之间、工头之间以及公众之间的统一体称为思想共同体（Gesinnungsgemeinschaft）、劳动共同体（Arbeitsgemeinschfaft）以及意志共同体（Willensgemeinschaft），严格依照其名称来说，它们都不应该被如此称呼，而在其存在、出现与消失的匆忙之中，只包含了对真实共同体及其出现之罕见性的暗示。

共产主义伦理的两种形式——国家—人民的与国际的形式——跳过了所有共同体的这一基本法则，而教会与国家的智慧就起源于此。要么，对人民性质（Volksheit）的强调会通往有意识的民族主义及作为最后争论之可能性（Auseinandersetzungsmöglichkeit）的战争：上帝之光只残缺地闪耀在各个民族单独的色彩之中。因此，费希特–特赖奇克[7]精神建立起民族国家，但同时却与其表面的非基督教性质

达成和解，因为它将各种差异植根于天父的本源统一之中。要么，我们拥有一种反民族、非人民并且在最终意义上敌视血缘的共产主义，而它哪怕诉诸军事武力，也想要实现和平主义的理想。但是，两种形式都无法从所有共同体基本法则的真理当中使人信服。

对于民族主义的共产主义而言，爱之可能性与共同体构成的边界和民族性的边界重合，人实际上完全无法被引诱，将自己的爱朝向更大的圈子，并因此也不会被卷入遭到极度撕扯的爱之意向的矛盾之中。另一方面，人民对这种形式的共产主义来说总已是人民共同体，因为它已经通过起源、传统以及心理状态的统一性而自在自为地获得了保证，而它只能为下列情况而行动：于共同体在社会习俗当中面临僵化危险之处，去唤醒新的生活。但是，对于国际主义的人道共产主义（Menschheitskommunismus）而言，上帝子民关系（Gotteskindschaft）对超越民族的世界兄弟化（Weltverbrüderung）及所有人无暴力联合的要求给出了根据。根据它的论点，共同体的一种边界并不存在于真实的爱之可能性在实践上终止的地方；最低限度的非理性联结、所有人通过其人性要素形成的血缘般的联合，这就足以作为在其上至少建立一种观念、权利及信念共同体的基础。就此，共产主义道德的这种形式乃是基于共同体的另一种可能性——通过分享同一种价值的事业的共同体（*Gemeinschaft der Sache*）。对于第一种共同体的可能性，虽然不能说，它被过于依照自然主义、依照生物学的方式来理解——因为血缘是明确地在一种宽泛得多的意义上被理解；不过，可以反驳说，它完全以非理性的方式思考，并且片面地建立在情感的品质之上。

共产主义的这一变体（Spielform）绝对是理性而理智的。它的精神装备源自18世纪、源自启蒙运动。它使用抽象的普遍性来操作，而非如非理性主义的形式那样使用具体普遍性的浪漫主义观念（romantische Idee konkreter Allgemeinheit）。对于这一变体而言，在出自和超越所有人的存在、普遍的人之本性以及人性的存在基础之

差异性的统一体之中，需要忘掉民众和个体的自然权利，并突破其自然义务的界限。此处是我们从个人到个人、从国家到国家全部行为伦理准则的消失点（Fluchtpunkt）。超出这一点之外，只有暴力才在道德上站得住脚，而它则是指向反对暴力的永续存在：以战争反对任何形式的战争。因为根据这一变体的观点，统一性的人性在所有争执中通过信念（*Überzeugung*）的手段担保了无暴力的联合。因此，在所有信念最终都必须在其中被寻找并找到的理性与知性的媒介之中，存在着人性的连接因素。

对此，人们根本不需要如此落伍，去相信一种普遍且在所有民族当中都相同的人类理性（Menschenvernunft）。从现代民族心理学及比较文化学的结论中，毫无矛盾地得出了存在于各个种族和民族之间一种深入到整体精神的统觉形式（Apperzeptionsform）之间的差异。语言的差异不仅是一种基本内容的方言的变化，而且是不同思想方言、意志方言及感觉方言的系列相似，在其中，一种渴求形态的东西首要而非次要地获得形态和定在（Dasein）[8]。无论如何，理性体系的这一多元论并未触及精神状态与理性状态的统一性。人们并不与黑人、爱斯基摩人和法国人以相同的方式进行论证；相信这一点，曾经也许是特殊启蒙的错误。可是，人毕竟在进行论证。可以通过某种方式使人们相信，他们是如何被说服，又是如何遭到欺骗。

信念按照意识而发生，它们全部能以某种方式被表达出来，或者至少可以由此被提升到一种等价物之上，它们基于各种根据而存在。就此而言，理性及思想作为每种论证的形式最小值分有某个真实的信念。当然，所有根据皆不依赖于人们在其上到达它们的道路，它们是观念、规范以及价值，一切都应该以它们为标准来加以衡量。它们要求人们服从。因此，理性主义的共产主义（der rationalistische Kommunismus）的下述做法也并非那么不正确：将在一种精神性的宇宙之中存在的价值统一性指明为既定的从一个民族通往另一个民族的桥梁，而各个民族及种族的个别精神世界，则是在它们不知情甚至

违背它们意志的情况下就被超越对立而归入这一精神性宇宙之中。如果个人之间取得一致——我们平常在科学、法律生活，甚至在艺术享受时体验到这一点，如果我们的思想、感受及意愿之价值的完整充实坚定地付诸行动，如果一个人的真实影响通过超越个人之价值内容的事业中心（Sachzentrum）而通达另一个人得以可能，那么就会存在真实的共同体，并且，它能够无限延展，就像在某种意义上可以相信，精神以及可能性并不存在边界。

在其之外并且超越于（生物或心理——无论如何都是在理性之外）血缘共同体（Blutsgemeinschaft）而出现的乃是事业共同体（Sachgemeinschaft）。在前一种共同体之中，完全基于生命并熔化在个人中心的无法论证、情绪化且个体化的所有关系，在后一种共同体中则展现出一种极为明显的相反特征。个人中心（Personmitte）为非个人的事业中心（Sachmitte）所替代。通往它的或许还有精神之爱的辐射，但却并非出自每个个人特殊的本质核心（Wesenskern），而是出自他们本质中恰好与所有个人共同拥有的那一部分——亦即出自理性。并非温暖而浓密的氛围、而是清凉而稀疏的空气于此吹拂，此乃精神之气息。冷静地致力于超越事物的一切争执而适用的各种典范（Urbilder），是此种共同体之中的适宜态度，而这一共同体并不依附于领袖的生命并随其一同消失，而是持久存在，虽然必须通过对所有人性的典范和准则关照的工作而一再被更新。

理性主义的共产主义所宣称的这种唯一——至少因其具有精神性而唯一符合人类尊严——共同体类型所具备的一些突出特征在于：1.它的人之基础的非个人性，因为人只是借助他对超越个体之精神的部分来构建共同体，而非借助其个人的存在核心（Seinskern），2.无限的延展能力，因为只与信念状态的形式主义关联，以及3.劳动的特征，因为共同体为解决困难之故而存在——甚至，它事实上只为解决困难而存在。作为带有对所有人——他们已被均等地置于精神统一性之中——绝对平等的成效共同体（Leistungsgemeinschaft），它构成

了生存共同体（Existenzgemeinschaft）类型的对立面，后者具有一种明确的个人中心。

如果生存共同体与当今人性被取代的需求相应，那么，成效共同体则与当今驱动力量本身相应。针对理性主义的共同体思想，是否可能存在一种更优的宣传，优于一种被相同的贫困所敉平和统一化、被非个人的机器与机器思想奴役的工业无产阶级——一种与所有乡村的土地同样疏远的、在沥青上将所有人都变得相同的、无根并因此而对人民变得漠不关心的阶层——的形成？对于这一共同体思想，是否存在更好的武器，要好于从欧洲扩散而来的实验性、统计学及史源考证的工作科学，从这种科学中出现了机器，并因此也出现了各种需求，后者在它们那方面又根据其定在的力量和逻辑而反过来继续驱动其他各种科学？社会主义—共产主义与科学之间的关联不仅具有历史性，而且也具有本质法则性（wesensgesetzlich）。工业经济方式的国际主义与符合其时代要求之科学方式的国际主义不仅具有指向同一目标的相同动力，而且具有对生活相同的评价及心理态度。最后，对这种共同体类型所具有的特殊欧洲特征加以注意——这并非是对思想共产主义者（Gesinnungskommunisten）以非限定方式对其加以扩展之希望的反对。因为我们看到，甚至如中国和日本这样的非欧洲、非基督教的民族也开始进入西方文明的这种事业共同体之中。它们心理的保留并不触及它们工作领域事实性的结合。可是，人们也许可以问，是什么构成了这种现实中无限制的扩展，以及它们能够在什么程度上将事实的生活纳入自身并按照它们的法则加以塑造。

在此，我们发现了第二种否定的边界，它并非像第一种边界那样，在本质上对非理性共同体的类型朝外——而是向下加以锁闭；并非与一种不确定的公共领域相分离，而是与个体的生活现实性相分离。

一个人一天中在多小程度上为各种信念所决定，这些信念对人与人之间行为的影响就有多轻微。个中原因不仅在于，即使精神愿意，肉体却很虚弱，还在于生命短促，以及每个人被催逼着从决定到决定的速度。论证与讨论乃是提供理由（Begründung）的全部形式，可是，它们根本无法与全部此在重要性（daseinswichtig）生命活动的瞬间特征（Augenblicklichkeit）相通约。似乎并非不可能——至少以粗略的方式——按照实际情况的不同，而依据各种准则、原则及其推论而作出无懈可击的决定；也似乎并非事实上没有被要求，需要对决定加以考量，并对其价值公正地加以把握。但是，在日常生活无法一览无余的舞台上，各种时机会强加命令，如果人并非更愿意成为他的全部习惯的一台装置，那就得进行选择。若将我们的实际行为置于一种讨论中详加检查——事业共同体之中一种持续得到贯彻的共产主义思想会允许这种检查——那么，它可能正确，但也同样可能不正确。如果原则被非本源地加以确定，则关于每一主题都必然至少存在两种观点的对立。而谁能够并且应该强迫他人去接受原则?

即使不考虑“原则必无疑问”这一理性主义偏见，不是也存在无数事物、处境及琐事——如果对它们而言毕竟存在各种原则，但若对它们也要诉诸精神性的原则，却必然并不适用？这种对考量、论证及确定性的拖累会导致生命路径（Lebenslinie）的何种变形？会导致无足轻重之事（Unwesentlichen）的何种膨胀？应该带伞还是将其留在家中，这绝对不会是一件和人们应该选择何种职业这个问题值得耗费同样严肃的事情。透视的简化（perspektivische Verkürzung）——不仅事物在其中对我们显现，而且我们自己也在其中胜任事物——根本不会容忍一种只允许上帝才拥有的行为：从演绎（Deduktion）的鸟瞰视角（Vogelperspektive）对一切事物均等地进行俯察。

因此，如果作为真实信念的工具和处所的精神是能够为一场讨论设置最后终点的力量——它不能做到这一点，因为它自己是一种无限状态（Unendlichkeit）和无边界之物（Grenzenloses），它在一种前

精神的（vorgeistig）行为中限定自身，这种行为以一直需要革新的方式通向始终更新的形态——，它也根本没有权利，让事实性的生命完全臣服于自己。一切乌托邦的一个特点在于：通过共同体的思想而实现对个人最大跨度的监管，这从根本上透漏出理智主义的偏见：对精神的高估——一种从真正的中道（μεσότης）[(9)]旁边飞奔而去的严肃主义（Rigorismus）。人并非没有理由地立于天堂与地狱之间，他必须如此去生存，以便对精神与肉体有利，以及在不稳定状态（Labilität）向他呈现的地方，对其表示尊重；出于对存在于一切生存之中深度模棱两可状态（Zweideutigkeit）的敬畏，而作为实践上的机会主义者——而非作为渺小的投机主义者——去生存；两份半个世界之中的一个总是为时够早地占有他。[(10)]

对于自出生起就位于其中的运行轨道而言，生命短促、迅速而又局限，而我们对此并无责任。命运从一开始就只给我们的自由留下了极为有限的回旋余地（Spielraum）。在此，需要证明的只有极少部分有理由可以发生和允许发生的事情。然而，对一切事情都需要从一个中心来作出安排，也就是从整个人的本质中心（Wesensmitte）——而非其生存的一个层面——亦即从心灵来作出安排，就如民间习语所说，由“源头中心”（Quellzentrum）[(11)]——而非由头脑——作出安排。责任意识的过度伸展——它实际上由对理性及信念的社会和政治力量信仰的过度伸展所招致——曾经非常具有发展前途，但如今它在世间已几近破产。因为后果极为严重的人性之恶毫无节制。

在共同体道德的两种理想的对立之中，显示出本质边界，它们在道路上限制着共同体的每一种泛统治状态（Panarchie）[(12)]：公共领域的不可取消性（*Unveraufhebbarkeit*）与生命及灵魂的不可比较性（*Unvergleichlichkeit*）。公共领域开始于爱以及血缘般的联合终止之处。公共领域是处在不确定数量和类型的个人之间之可能性关系的总体，它作为永远无法跨越而又敞开的视域，包围着一个共同体。它在这一否定性中恰好是第一等的社会塑造力量。人们在它面前寻求保

护，其方式是通过密切的结合或排他性，或者将其范围纳入共同体亲密的领域之中，借助在它这里产生的效果。因此，对最大程度降低社会风险的兴趣就是社会形态的一种持久的力量源泉，它与共同体和社会的对照张力——或者更准确地说，它和亲密领域与非亲密领域的对照张力保持关联，并在构造共同体与构造社会的两个方面产生作用。如果没有这一界限，共同体就将不成其为共同体。以悖论的方式说，原始基督教的理想——将所有人完全连接的爱的陶醉式情感共产主义（der ekstatische Gefühlskommunismus）——哪怕只是实现一瞬间，那么人性就有可能达到它曾经所意愿之物的极端对立极（Gegenpol）。如果不存在可以凸显自身的公共领域背景，也就不存在自成一体的共同体。光需要幽暗，以便成为光。

正如有机生命会在不可替代的关系中组织成为爱与忠诚的共同体，精神也可以塑造所有成员理想的可替代性共同体，其方式则是通过对他们关系的完全功能化。因此，功能—抽象的共同体取代了实体的共同体，个人的与非个人—事业的相对立。但是，即使是在其基础上，共同体的泛统治状态也不会出现。在那里，它失败于爱的非理性主义以及人们之间不情愿之和谐的恩赐特征；在这里，则失败于生命与精神之间的不可比较性。精神——它总是有机、系统且明确——在定在的碎片特征以及在处境捉摸不定的模棱两可之上遭遇失败。

从伦理学的角度来看，借助对所有尝试的这些否定性主要边界的指明，直至一种共同体的泛统治状态，这也只是获得了一种消极的成果。因为，共产主义的道德既非必然会往这一理想——或许毕竟是共产主义政党的理想——发展，它也并非需要通过对这一本质界限的回忆，而让对它的革命性狂喜之力量、这样一种意义类型（Sinnesart）的颠覆力量的英雄式信仰中断。它总还可以是一个目标，那就是将无规则、无生命的社会分解到一个微小但却以社会形式加以安排的生活统一体的充实之中，而事实上，我们也经常看到这一思想，并且尤其由保守的一面所代表。这一思想掌控着所有对乡村生活及父权制状态

和文明的颂扬者，它与等级制国家的规划相去不远。因此，有必要继续走到共同体的积极界限，直到突破对那些只能带来一种社会生活秩序之价值的指明，直到共同体令人无法容忍、有失尊严之处。

---

(1) 本章标题原文为“Blut und Sache”，字面意思为“血液与事情”，但按照普莱斯纳的思想，他所要阐发的是共同体形成的两种方式：一种以“血缘”为基础，另一种则以“事业”为基础——前者也并非局限于狭义的“血缘关系”，而是包括以之为基础而形成的类似血缘或准血缘关系的人与人之间的联合；而后者则更像是以理想为基础而形成的人与人之间的联合。英译本基于此而将此处的“Sache”径直译为“Ideal”，即“理想”（可以视为一种不完全准确的意译），其理由是：“‘理想’这一译法反映出普莱斯纳的如下意图：试图描述一种与基于血缘关系而形成的‘非理性’类型的共同体相区别的共同体，在事实上，其显著之处在于：人与人以下列方式联合起来，即他们通过基于理性的普遍使用，从而获得相互理解，并以此为中介而对共享价值予以明确认可、对差异与争议予以解决，从而以此方式直接地——即使是抽象地——建立关系”（参见英译本第101页注释1）；英译本在此也在一定程度上解释了普莱斯纳对“Blut”（血液、血缘）一词的使用。在汉语中，“事业”一词因其本身就含有“理想”的色彩，如“共产主义事业”这一表达，加之“事业”这一含义本就为德语单词“Sache”所包含，因此以“事业”翻译“Sache”并无不妥之处；读者尤需注意的地方在于对“Blut”一词的翻译，虽然被译为“血缘”，但在本书中，它并非狭义或单纯生物学意义上的“血缘关系”，而是如普莱斯纳所说，以此为基础的人与人之间的联合乃是一种“血缘般（blutsmäßig）的联合——既可以理解为生物学的关系，也可以理解为更为神秘的心灵之间的意趣相投”，而这种“血缘乃是明确地在一种宽泛得多的意义上来理解”，推而广之，也包括借助某些仪式或习俗（如歃血）等方式而形成的人与人之间的联合（参见原书页码第44、50页；着重号为译者所加）。——译者注

(2) 德语单词Aufhebung（废除、取消、撤销；结束；逮捕；扬弃）在汉语哲学语境中一般被译为“扬弃”，它意味着对一种东西的放弃，但又不完全放弃，而是有所保留；按照此处的意思，应该不是指对个人隐私的全部放弃，而是“部分放弃”，故以此译之。——译者注

(3) 此处的相关历史背景为：1914年7月28日，以“萨拉热窝事件”为导火索，奥匈帝国向塞尔维亚宣战，第一次世界大战爆发；同年8月1日，德国向俄国宣战；同一天，法国下令总动员；8月3日，德国对法国宣战；8月4日，德国大举进攻比

利时；同一天，英国以德国破坏比利时中立为借口，加入协约国行列，向德国宣战。——译者注

(4) 对此可参见卢梭在《社会契约论》中对“公意”与“众意”的区分：“公意与众意之间经常总是有很大的差别；公意只着眼于公共的利益，而众意则着眼于私人的利益，众意只是个别意志的总和。但是，除掉这些个别意志间正负相抵销的部分而外，则剩下的总和仍是公意。”《社会契约论》，何兆武译，北京：商务印书馆，2003年，第35页。——译者注

(5) Öffentlichkeit这一概念是普莱斯纳这部著作中的一个重要概念，译者对这一概念依据语境和汉语表达的不同需要作出了不同的翻译，如“公众”“公共领域”等；关于普莱斯纳对此概念的使用与海德格尔对之在《存在与时间》中的使用及翻译的差异，亦可参见译者在此书“后记”部分一个脚注中给出的说明。——译者注

(6) 此处或许可以联系《新约》中耶稣以五鱼二饼喂饱五千人的神迹（三部对观福音书对此均有记述）加以理解。——译者注

(7) 约翰·戈特利布·费希特（Johann Gottlieb Fichte，1762—1814），德国哲学家、爱国主义者；除了在哲学领域拥有卓越建树，作为一名爱国主义者也曾殚精竭虑并试图唤醒德意志人民的国家统一意识，其重要著作《对德意志民族的演讲》在德意志民族统一进程中发挥了十分重要的作用。海因里希·冯·特赖奇克（Heinrich von Treitschke，1834—1896），德国史学家和政论家，普鲁士学派主要代表之一，鼓吹种族主义、沙文主义，著有《十九世纪德国史》《普鲁士主义的起源》《政治学》等。——译者注

(8) 显然，普莱斯纳在此处是在德国古典哲学，尤其是黑格尔哲学意义上使用Dasein一词，它表示“具有一定规定性的存在”（对此可参见黑格尔《小逻辑》§90），这显然与海德格尔对Dasein（通常译为“此在”，指“人的存在”）的使用不同，故此处译为“定在”；但在此书的其他地方，则根据实际文意作出选择，或译为“定在”，或译为“此在”。——译者注

(9) Μεσότης（中道、适度）是亚里士多德伦理学的核心概念之一，表示德行进行选择时应遵循的原则，它由逻各斯所规定，“是两种恶即过度与不及的中间”，参见亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003年，第47—48页。——译者注

(10) 此句原文为：“die eine der beiden Welthälften hat ihn immer noch früh genug”，英译本译为：“he will be part of one of the two halves of the world soon enough”（英译本第98页）。——译者注

(11) 这一说法或许源于《箴言》（4：23）：“你要保守你心，胜过保守一切（或作‘你要切切保守你心’），因为一生的果效，是由心发出。”——译者注

(12) 从词源来看，Parnarchie一词来自古希腊语单词pan-（παν：全部）和-archie（άρχή：开端；统治）的组合，它与Anarchie（无政府状态）相对，表示“全部的统治形式”，因此译为“泛统治状态”。——译者注

为真实面孔而斗争：可笑所具有的风险

嘲笑比受辱更不体面。[(1)]

——

拉罗什福科

依照血缘和事业的意义，共同体植根于其成员无界限的信任之中。人们为这种信任所渗透，就会知道，他根据出生、仪式、信念以及亲和力而属于共同体，而在共同体圈子中的安全感则意味着对自己自身（Selbst）维护的放弃。这一要为整体而牺牲的自身，在与整体性质的一致中规定自身。血缘共同体（Gemeinschaft des Blutes）要求放弃最后的私密空间，因为整体来自从个人到个人的实体性关系，并围绕人格般的中心（personhafte Mitte）聚集，这一中心赋予每个成员不可替代的位置，并在一种活跃多彩的生机之中形成自身。事业共同体（Gemeinschaft der Sache）则保护个人的私密空间，个人不具备位置的价值，而是完全可以替代，以朝向成就的功能性统一体的事业为基础，而在纯粹地被纳入安排（Hingeordnetsein）之中将成员结合在一起。此处就如在前者那里，不过却是在不同的精神之中，人为了进入共同体而付出自己独特的人格性。事业向他要求的是他对自己独特生命本质的漠不关心，而血缘则要求其最后的坦诚揭示。个体活动自由的伟大牺牲从绝对无保留的道德之中获得其丰盈的色彩，它同时就是相应的爱与信念的表达。无论是两位共济会的成员以相同的握手方式[(2)]，抑或是两位物理学家通过对数学语言的相同掌握来认出彼此，这无疑是两码事，人们以完全不同的方式彼此面对；而在彼此相互敞开的坦诚之中，即使存在人性的不同核心层面，他们依然相

似。人们可以对这种坦诚关系构造一个完整的刻度表，它包括从纯粹理论客观性的共同体到家族的血缘联合，从语言最冷淡的领域到语言最温暖的领域。人性全部的工具都能合理地进入其中，并为文化的高度艺术性的音乐会贡献出自己的和弦。只在哲学的抽象之中，我们能够孤立众多单个乐音，而在它们的声响中，我们心灵—精神存在的全部音度（Grade）和音级（Stufen）的泛音（Obertöne）产生共鸣。

不过，如果我们抛弃这种理想的研究方式——它更多是在处理事情之间各种关系的明确区分和精细形式，而非事物之间含混不清的居间关系，那么共同体看起来当然就是别的情况。实际上，它的要求从未获得完全实现。如果我们感觉自己被迫和被要求参与共同体的生活，则对于共同体的理想类型，我们必须从自身出发，使其与实际既有状态（Gegebenheit）相接近，并用它的精神使家庭、教会、社区、联合体以及工作共同体的组成富有生气。不管多少次按照观念对个体特征的不可被把握之物（das Ineffabile individueller Eigenart）从共同体的存在基础、进而与共同体的全部成员一起加以把握，人们也永远不可能到达那一完全无法固定的基础，因为它是永恒的潜在可能性（Potentialität）。[(3)]作为精神—心灵的存在，人拥有非凡的意识，甚至可以偏离其个体法则的轨道，至少是其权利的轨道，而对其定义进行反抗。就心灵是被塑造的而言，它可以让自己被评判；由此，它才能在回望（Rückschau）中对所经历之命运的可把握旋律加以确信。因为它不只是这种已被塑造的存在，而是其根源，是一切能够成型而尚未成型之能力的根本原因。因此，没有共同体的自然、精神或心灵的联结如此强大，以至于它完全可以脱离可能性的领域。每一种共同生活（Zusammenleben）都在自身之中包含着分道扬镳而生活（Auseinandervorbeileben）的端倪，因为心灵不只是它实际所是之物。共同体无法建立于这种存在的完全协调一致的恩赐之上。如果这种恩赐不增加正直的意志和忠诚，如果一种在其不再理解之处也会宽

恕的爱，并不随一种确定的本质一致性（Wesenskonformität）而燃起的首要爱之行为（Liebesakt）而出现，人的共同体就会遭遇失败。

如人们通常所认为，这里的原因在于人性的一种弱点，也许是个体过度骄傲、爱慕虚荣、沽名钓誉、傲慢自大以及强硬蛮横？是什么驱使人们彼此产生距离？是什么强迫他们变得可以相互替代，并且，甚至在没有什么需要对自己隐瞒之处（或许恰恰在此最甚）仍然理想化自己？人们常说，这应该由过度敏感（Überempfindlichkeit）——由对无数文化与文明的享受所导致的过饱（Übersättigung）而被激发出的人的易于兴奋和过度兴奋——来负责，这是神经的过分讲究和对生活方面个体权利的过度强调。即使我们不否认，这一切都存在，的确有一种对“返回自然”[(4)]的持久不满，但却仍然会争辩说，这是强迫产生距离、强力意志、好胜心以及争名欲的原因。毋宁说，它是一种效果——一种最终过度差异化，从而威胁生活的效果，而对于属于个体此在的这一效果，作为精神心灵的人不得不加以引导。只要个性（Individualität）尚未完全苏醒——如在生命和文化的最初阶段——当然就会缺少这些效果，因此，人们就能够幸福地颂扬这种原始性（Primitivität）。但是，人——在个体—心灵存在的塑造中感受到通往伟大价值源泉之人——自身必须要肩负起个体化（Individualisierung）的命运。

可是，共同体的辩护士却不会赞同这些可能性。作为伦理学家，人们在与肉体进行斗争时最为擅长论战。根据他们的观点，威胁共同体的距离强迫来自人的躯体的边界状态。躯体强加给人们一种原始且朝向饮食和爱欲享乐的利己主义，并由此产生一种强力意志。据说，只有顺从心灵—精神的品质，才能控制这种所谓的粗野（Rabiatheit）——它毫无阻碍而又偏离中心地在本能中倾向于对生活竞争者加以消灭；只有唤醒良知，才会产生一种社会态度、一种为了整体的牺牲精神。这一观点的后果则是一种出自社会友好的禁欲主义，一种对贫困和虚弱的赞美，正如这一理想曾为原始基督教所捍卫，并且如今仍为

拯救型（salutistisch）社会主义和共产主义所捍卫。敌视文化，也敌视社会，这一地下墓穴的基督教信仰（Katakombenchristentum）为千万心灵所念念不忘，因为知识分子尤其处于这一古老哲学学说的影响之下，它涉及身体和物质事物（materielle Dinge）的无价值（Unwert）、物质世界（physische Welt）的二流地位及虚假特征、物质（Stoff）的下等和短暂，只有真实的存在（Sein）才能给予心灵与精神最高的尊严。可是，精神化就意味着从身体及其个体性限制——由此也从自私自利、强力意志以及距离强迫之中解放出来，并作为目标而将这一上升看作通往纯粹超越个体王国的通道，而这是一切共同体的真正处所。

伦理社会主义及其关于躯体的单独个体化意义的看法是否正确？如果关于身体与物质属于下等的极端成问题的学说在此无法讨论，在人身上是否可能还有人们不能视为下等的其他个性化力量——因为它们是我们在此世间所拥有一切高贵与温柔的载体？躯体（Körper）让生命个体化，而生命则让躯体拥有身体（Leib）。但身体并不因此直接就将生命从全部的生命关联之中撕下，因为自然要在生物的本能与天性之中关照效力于共同体的合目的性（Zweckmäßigkeit），它将利己的本能与天性保持平衡。自然方面的限制与个体化一起，同时提供了正常环境框架内社会均衡的预防措施；对生物学的这种认识无法动摇。围绕此在以及互助展开的争斗已经存在于生物的、因此也还有人的生理性配置之中。真正首先使人个体化并将其从内在变得不可分割且独一无二之物，乃是一个心灵所拥有的意识，它是位于进行感受、意愿和思考之中心的生命，与周围环境和自己的身体相对而独具个性，是在深度及内心品质充实方面无与伦比的内在世界。

心理学中的所有错误——甚至，人们直到最近五十年还几乎可以说缺少一门心理学——乃是源自事物世界的思想与观点形式的限制。人们并没有从下列偏见之中解脱自身：这些偏见只让清楚获得界定的对象——也许让原子被认为是真实存在。人们相信心理存在的有限

性，因为这一有限性为物理世界所具有，并由其所完全实际地规定。不仅对于数学家和实验者，而且甚至对于质朴的观点而言，到来与离开、产生与消失都基于形态的一种持存秩序而在自然之中发生。如果某物生成，即出自生成之物，以便成为生成之物。自然总是一清二楚，而它难以破解的秘密则经常摆在眼前。

心灵的存在充实（Seinsfülle）与此不同。它从不会在已生成之物中耗尽自身，而只会越过确定与枯竭状态的这一阶段，以便再次转移到变化——鲜活的现实性——之中。从一种深不可测的源泉基础（Quellgrund）——亦即从内心之中，它的各种难以把握的形态上升到意识的光线之中，并如黑夜中的一切真实创造物一样溶解于其中。心灵总是模棱两可，它的秘密通过进入其他深度而躲避每一种解密的尝试。因此，每一心灵状态都具有一种确定性，心情、痛苦、热爱、真实的感觉以及错误的喜悦都可以被把握，但若基于感觉的手法而被把握，它们就会消失不见，就像做梦时梦到自己在做梦，我们就处于一种清醒状态之中。因此，由心灵的这一原根基特征（Urgrundcharakter），抑或如人们曾作过的更好表述——无根基特征（Ungrundcharakter），由它的本源本性（Quellnatur）可知，它并不只是水流或者凝固的水流。它是变化与存在的合二为一，因为它同时就是两者的起源（Genesis）。

因此，心灵和心灵的个性不会容忍确定的判断，而是会抗拒对其个体本质的任何固定化和形式化。但也因此，它同样会唤起判断，并需要自己及陌生意识的被看到（Gesehenwerden），因为它没有被给予从模棱两可中获得解脱的其他可能性。心理状态的双重特征强求固定，同时却又挤走固定。我们想要看到自己，也想要被别人看到，我们同样想要掩饰自己，并保持为不被认识，因为在我们存在的确定性背后都微眠着其他存在（Anderssein）不可言说的可能性。从这一本体论的模棱两可状态以及坚硬的必然性中产生出心灵生活

（seelisches Leben）的两种基本力量：对公开表现及虚荣的渴望，以及对压抑及羞怯的渴望。

物理世界就其本质而言并不包含这种模棱两可状态。事物不会被知识所“触动”，并以不依赖于意识的方式而一直保持在它们饱和的存在之中。如果现在也不允许将心理生活与其被意识状态、与其意识内容相等同——这曾为许多心理学家所意愿，[(5)]而如果它也并非——如柏格森[(6)]和纳托普[(7)]所曾教导——一种完全不可把握的现实性与紧张性的多样性，也就是对真实事物直到一定程度被塑造之物及可直观—可把握之物的展示，那么，它对于被注意到之目光（Blick des Bemerktwerdens）就会易受影响而又十分敏感，就像摄像的底片之于光线。因为心灵恰好只在极端情况下才获得类似事物般的要素和方面（“复合体”），而个人就承受着它们客观性的力量；但在一般情况下，心灵却是生活在从追求到追求持续过渡的实行形式之中，这种实行形式独特、现实且具有结构；因为当它达到感觉、意志方向、冲动、思想以及态度之习惯的明确性这一程度之时，就失去了充实、张力和深度；因为心灵生活——几乎无法和心灵的存在相隔离并对判断变得清楚明白——会在无限的源泉基础之中回到它自身，它于是就同时寻求并逃离意识和判断。它在定义上获得了内容，却失去了可能性。

心灵在任何方面也不及在不被理解（Unverstandensein）中遭受那么多痛苦，但这却是本质性的，且是由它自己的本性所招致的命运。因为这一不理解并非是对一件事物的单纯错过、一种对现实的看走眼（Vorbeisehen）；在一定意义上，它同时是这两者：错失和切中。一种中肯的判断切中我们，但一种错误的判断也同样伤害我们。我们在自己的目光中切中自己，在陌生的目光中却是片面而固定。在此，重要的事情并不在于人们关于我们说了什么，而是人们说了关于我们的什么这件事本身。无论表扬还是谴责——在最深程度上，无限的心灵都必然会反抗一种判断的意识之中有限化的图像。但在其反方

向上，同样没有它的益处。因为心灵在任何方面也不及在不被重视（Nichtbeachtetsein）中遭受那么多痛苦，而这同样是由它的本性所招致的命运。心灵在内在状态之中深不可测、难以估量，在可能性上是一种玄妙莫测的源泉之基，捉摸不透、难以揣测而又模棱两可。心灵将自身撤回，以便让自己不被看到、不被切中，但却又渴望被看到、被评价，亦即被从自己的模棱两可状态带入确定的形式、具有固定边界的个性图像（Charaterbild）之中。

心灵本质性的模棱两可状态，乃是并未完全确定和经过塑形的定在（Dasein），是这一处于潜在与现实、流变与定型之间的心理生活（psychisches Leben）必然难以揣测之物，对于它，我们在事物领域所传授的各种范畴皆不适用，它是对各种力量的对抗作用持续有效的动因，而这些力量则驱使人们趋向影响和掩饰；而心灵的本质法则之根则在于其认识能力：既非在极端的极点之中，又非在中间阶段能够找到安宁，亦即无法容忍对它的定义。从其存在的模棱两可状态之中，并不存在通往外部的出路，既无法逃入判断之中，也无法在判断面前逃离。会遭误解（Mißdeutbarkeit），此乃心灵之命运。如果心灵不需要意识的检查目光，以便使自己在其存在与形式之中获得圆满——这种圆满同时与其无限性与流变性相矛盾，而使其受到萎缩与停滞的威胁——那么它也许可以通过意志的规训（Willensdisziplin）而到达那种强化，对此，我们在未受教育和受过教育的伟大心灵身上都会感到惊叹。当然，即使人们必须同过度敏感作斗争，承受心灵的残余（Seelenrest）依然令人尴尬；只有美好的心灵——它是超越一切努力之仁慈的一件作品——才能做到，面对世界而没有恨意地封闭自己，以及没有痛苦地面对世界而敞开自己。

涉及心灵状态的关系——一种涉及存在—认识相关的源初关系（seinsmäßig-erkenntnishaftes Urverhältnis），就其被理解（Verstandenwerden）方面谈论的内容，适用于在实践和审美考量中相同的必然性。心灵对于这种意识而言是一种“不要摸我”[8]，这种意识

力求进入无意识的深度之中，以便调动人的全部力量，使其朝向统一的方向，效力于其目标的实现。只有一种面对自己毫无保留的坦诚才教会我们，去克服那些在其阻力之上会使意识生活遭遇失败危险的阻碍。因为这些阻碍来自无意识心灵状态的独立生活，后者由对极为多样化动机的排挤而产生并壮大，不断打乱我们有意识的道路规划，因为它具有与这一规划不同的方向。即使现代心理分析已将压抑思想（Verdrängungsgedanken）在很多方面引向不可核实的极端之处，不过，在将心理现象固定于这一心理存在的本质之点这一方面，它倒是有其功劳。

在一定程度上，每个人都是压抑者（Verdränger），因为对他而言，根据其实践规定，他作为一种基于行动而被设置的存在，所剩下的无非是去遗忘和停止。白天的专注——此乃我们周围环境依照有用性视角所作出的选择性行为——要求对两侧及后方视而不见。用伯格森的比喻来说，我们的精神—心理生存之金字塔的地基与到其顶点距离的数值一同扩大，我们则以全部的注意力而瞬间位于这一顶点。因此，当意识领域突然朝向我们受制于瞬间的意志生活的决定之点时，巨大的记忆内容绝不可能被完全带入到这一细化和窄化的意识领域，而是会像用途完全中立的世界充实那样被遮蔽。有人哪怕只是想要尝试一下，对此加以反抗，并阻止一种潜意识（Unterbewußtsein）的塑造，那他必然会立刻谴责自己为绝对的无作无为和完全沉思，而这与世间真实的生存相冲突。作为积极的存在，我们必须掩盖我们过往与未来的深渊（Abgrund）以及时间和空间的财富，从中只留下我们所需要的部分。这里包含有质朴性的法则。人越多地从自身出发继续生存，就越本源地懂得去塑造自己的生命。能量不断流入他的行动之中，并赋予他新鲜事物和进步力量。行动的决心无意识地不断增长。

但与此同时，质朴性的原则却在下列事实上拥有了反作用的力量：思虑属于一切行动。没有反思，行动则会流于盲目。我们必须作出预见，对可能的危险加以考虑，对各种阻力予以消除，简而言之，

在行动与设立目标之前，我们必须进行反思。我们与生俱来所携带的行动眼界会通过理性获得扩展。在一切事物之中起决定作用的安全性超越于精确测量和计算，亦处于人的事务之中，不仅需要向外，而且同样需要向内的理性，并要求对内在敌意的压制，甚至对之加以消灭。面对自己的坦诚将会成为实践的要求，自己心灵行动之中的纪律和技能则构成我们外在成就的一种本质基础。

因此，人在实践层面也会朝两个方面进行努力：致力于无意识状态、本源状态以及质朴状态，同时，致力于有意识和考虑、自我观察以及自控的完美无缺。处在心理存在的辩证法动力学（dialektische Dynamik）之中的一种新对抗作用——一个新的方面——显现出来。人们面对自己内心深处之时所具有的畏惧，通过发掘无意识并将其置于意识之光中，从而除掉对自己无所了解状态而获得的轻松、对内省与回顾的无所顾忌所作的反抗，这清楚地显示一种力量方向的现实性；对质朴性在实践生活中所承担之风险所作的极为简单的考虑——如果这一质朴性无法战胜这一畏惧——则清楚地显示另一种力量方向的现实性。考虑到认识，人忙活于虚荣与谦逊的对抗状态；而考虑到实践，则忙活于质朴与反思的对抗状态。

当然，事情并未因此结束。在人的共同生活之中，以及在他的“与—自身—单独—存在”（Mit-sich-allein-sein）[9]之中，心理存在的印象价值（Eindruckswert）以及现象特征（Erscheinungscharakter）起着极为巨大的作用。我们生存之中难以领会的方面——在心灵生活的表达价值中不再明确以及不再可理解的东西——给予生存以刺激、氛围以及光线，若是没有它们，生命将无法被承受。只有神秘莫测、未被发现以及隐而不显之物才吸引我们，只有遮蔽之物才散发出预言未曾预料之可能性的魅力。我们若通过语言来应对世界，世界就会以失望应付我们。是否存在这种匮乏——抛开渴望那种非现实的满足的单纯饥饿，它更多要求不确定许诺之魔力带来的饱足，而非现实当中能够拥有之物带来的饱足？如果我们像孩子对待玩偶那样查看，在事物、

人以及令人兴奋的精彩世界中的一切当中隐藏着何物，我们所发现的几乎无非只有那种碎裂的锯末，而“科学”很久以来就用它来喂饱那些渴望知识的饥饿之人。借助光线观察，一切真实之物皆令人失望。形态失去了光泽、色彩和芳香，就如一个被握得太紧的果实。

遮蔽之物的名声（Nimbus）引诱人们去破除魅力、揭露秘密。但是，如果以具有吸引力的方式起作用的只是距离和陌生性，那么它们也就恰好在一个绝对切近与熟悉的方向上起作用，而名声就在这一方向之中消解。进行吸引的排斥、最终会进行排斥的吸引——在一种永远无法平衡的运动之中，存在着心灵之遥远（seelische Ferne）的刺激。我们不仅在艺术中、在沉思默想的宁静中，而且在任何与物和人一起的生活之中享受这种刺激。它形成真实氛围的空间，没有它，我们就会枯萎。进行揭秘但却不愿被揭秘的魅力、许诺一切但又无所许诺的许诺——谁人精通于此，也就在心灵最终值得追问状态（Fragwürdigkeit）之中把握到了它的本质。

人就是这样被拉扯进现实趋势与幻想趋势的对抗作用之中，不能、却也不愿逃离；依附于这一对立（Antithetik）——远离于我们对世界的美学抑或只是艺术的态度——乃是心理存在的本性；甚至，这也许在比质朴与反思、谦逊与虚荣的对抗作用更深的层面将这一本性表达了出来。或许，我们只敢猜测，就其实践的规定性和知识而言，心理的辩证动力学植根于——能够极为纯粹地被把握——在感性层面吸引人们去触碰（zum Antasten）的无法触碰状态（Unantastbarkeit）。

人们也从这些角度来理解贞洁全部一系列问题的深不可测（Abgründigkeit）。若是将其解释为风俗的产物和偏见，则表明缺乏心理学的眼光。贞洁的各种形式可能改变，而赤身裸体本身也还谈不上伤风败俗。当然，若是没有贞洁领域，人根本就不成其为人，因为在贞洁领域的存在以及无论何种性质的特征之中，心灵世界似乎找到

了它的代理和表达，就像在面孔之中，在一定程度上已经表达出全部个性（Persönlichkeit）。如果这一实情（Sachverhalt）——从人类学来看意义重大——与人的精神性固定（geistige Verankerung）相关联，并且决定了这一情况：人在意识状态（Bewußtheit）之点上固定地拥有心灵，而并不只是心灵（如动物那样），[(10)]如此，也就不用奇怪，贞洁与性行为的范围密切相关。性爱之事的激动灌注（Affektbeladenheit）将引起性欲的区域确定为首要的贞洁中心。因此，性感觉及全部性爱的本能生活就在心灵的动力学及其具体展开之中获得了主导性的意义。而人的性欲之中的断裂、由于象征能力而对性欲的反常作出的强迫就不仅仅是生理学状况或特殊童年经历的一种或多或少偶然的结果，而是现实趋势与幻想趋势之间那种本质性对抗作用的一种表现，它就源自所有心理存在自身的模棱两可状态。自然之中，事物各行其道。真实的阻碍在心理领域才存在，阻碍只对这一领域而成为紧张、刺激以及期待，没有阻碍，就不存在各种实现（Erfüllung）。自然之中，一切都相互远离或靠近；而属于向切近（Nähe）吸引的遥远（Ferne）、向遥远驱离的切近以及一种无法消解的既远且近（Fernnähe）的之间领域（Zwischenreich），则只存在于心灵世界。

健康的意识恰好凭借这一道暗淡光线（Zwielicht）在自己内心之中进行自我保护。对心灵的一种以某种方式看出的放弃所产生的反感、对被要求的自我敞开所产生的害怕，以及当人们获得自我之时对失去自我所产生的畏惧，我们不是已经无数次经历过这些可被克服的内心矛盾状态（Zwiespältigkeiten）？是否名声如此重要，以至于它不能为了认识、为了自我—认识而被牺牲，以及心理存在的认识如此彻底地不可能和不可忍受，以至于我们不能将其带至这一牺牲？或许在现实之中，一切并非如此糟糕；或许，一种正常程度的反思和自我分析与乐于行动的本源状态相协调，一种正常程度的理智目光与幻想相协调，一种正常程度的谦逊与骄傲相协调。无人会否认这一点。因

为生活在幸福环境中的平常之人，并不需要对其心灵做出特别的发展，而带着心理存在的最低值就能躺倒日常生活已经做好的床铺之上，并且更多是通过他自己的重量，而非通过其手工业者的个体紧张而维持自己的奔忙。伟大的整体绝不会在各种微细的敏感之上破碎。那么，这种巨大的敏感真就应该移动到中间，似乎——或者因此——一切都要围绕它打转?

对于支持者为一种个性的消灭所准备的回答，我们会有所顾虑。让我们将对心理动力学的考察进行到底，以便完整判断，此处涉及什么，而我们也会毫不迟疑地说出各种不协调之处，而它们正是人的重要性之前提。一切敢于毫无掩饰地表现出来的心理存在，无论多么真实地、如其所愿地被感受、被意愿以及被思考，无论其背后是否立有直接驱动存在的热情和完全的需要，由于它的敢于走出并显现自身，都承担着可笑所具有的风险（*Risiko der Lächerlichkeit*）。纯粹的冲动、心灵表现的自我—放—任（Sich-los-lassen）、表达的直截了当、在判断以及同样在行为之中和面部表情上真正的无所保留，这些都显得——也许并不必然，但却总是可能——可笑（lächerlich）。没有什么严肃认真能在这种向滑稽（Komische）的翻转之中安全无虞。即便是对于被命运盖过确定性和必然性印章的过往生活，也会散布一种讽刺（ironisch）的假象，而在这种假象的取笑（Lächeln）之中，世界趋于消解。人们或许想将一切都变得轻松有趣，可是，人却仍旧选择在可笑无所强制之处保持并尊重严肃。不过，可笑状态在一定程度上固著于心理存在，借助没有确定性和最终切近——除非在爱之中——模棱两可，它潜伏在心理存在的本性之中。

首先，每一种对它连记录都未留下就消散得无影无踪的事实（Tatbestand）都很可笑，它是一种持有抱负的意义，但却转变为无意义的胡闹（Unsinn）。一辆断裂的轻便马车顶多会使我们震惊，但一辆轻便马车在其前部断裂之后，依然连同车夫与马匹继续前行，仿佛仍旧完好无损，则显得可笑。一种包含矛盾的意见会自行取消；但

一种依据矛盾而对一种不明确的意义加以论证并作出表达的意见，则会是笑话，并且使人不得不发笑。就像一种刺激，它的强度足够引发我们的积极性，但却不足以使我们采取行动，比如某种持续地反反复复的刺激——如果我们无法将其消除，抑或倾向于沉湎其中——促使我们做出不断重复的反应以及那种发笑的间歇举动，因此世间将我们置于内在摇摆之上的一切，亦即形式上与刺激的意识一致的一切，都好笑而又可笑。无物能对精神——针对绝对虚无（das absolute Nichts）的唯一焦点——有所隐瞒，因此，面对虚无真实的统治领域，一切都将失去其重要性，精神则会成为讽刺而非敬畏之地。

如果心理存在（Psychisches）表现出来，如果它跨入现象的法则之下，它就会片面化自身，从而失去那种深度和充实，而缺少此两者，它就绝非它想要被认作以及理应成为之物。显现出来，它就会失去引起一种显现活动并为其辩护的力量。在表现之中，心理存在本质上必然有所损失，可是，就其自身而言，它对此束手无策，而只能无助地对这一重量的丧失进行旁观，从而只能比它实际之所是越来越多地进行伪装。此即一切无所限制之冲动表达的那种自在自为地（an und für sich）绝对无法理解的可笑状态当中所发生之事，甚至，心理存在本身的宣示都是如此。可见的愤怒、可见的悲痛以及可见的憎恶，心理内容明显的表现总是在思想和行动中透露出太多，并因此而透露出了整个心灵。心灵（Psyche）在“走出来”（Heraustreten）之时所遭遇的突然失重——这仍是一种由其突然爆发的不可见深度而产生的全部力量所充实（geladen）的表现，它在向释放（Entladung）的转化中会变为空洞的表情；这种表情相较于其实际所是，更多是一种野心，会并且一直会悬于半空；显现在缩略状态中的这一溶解会让心灵存在——如果它赤裸地显露出来——变得可笑。心灵存在需要一种对该性质的失重加以平衡的补偿，它需要以形式来覆体（*Bekleidung mit Form*），以便在表面也维持为它从其深度所取得之物。

从性质上来看，在心灵的力量与现象[11]的相互对抗之中，深植着对形式的强迫，我们就是借助该形式得以在爱的恩惠赠予之外摆脱可笑的诅咒。借助这一对抗作用，拙劣文艺作品的现象也获得了揭示，亦即这种罕见的事实：一种出自真实思想和激动的作品或话语却显得虚假、浅薄而陈旧。如此之多绘画、诗歌、小说、宣言的毫无可取、毫无价值，巨大努力的毫无结果，无数心血耗尽而做出的美好企划最终却毫无成效，无数无名战士征战沙场而毫无意义——这些都是一种心灵法则的明证。

无论如何，如果在共同体之外也没有其效果的边界，它就并非法则，而理智知道，这种边界要比自然和艺术家更难遇到。因此，我们在某处听到孩子说话、看到承受痛苦的女人的表情以及民众集会讲演者燃烧的激情，从而被紧紧抓住而陶醉其中，卸下制造距离的态度而直面心灵自身最后的存在。为何世界在此屏住了呼吸，而精神则在心灵更高的力量面前屈服？这是因为，最后的存在在此无所防备并在此种单纯之中对我们显现，从而，它在语词最真实的意义上，在表现之中以及借助于表现而没有什么可以再失去。即使一种体验与移情强度的极少消耗也属于它的那种心理存在，它因此拥有一定的强力（Mächtigkeit）、一种追求表现的充实，只有这样一种在某种程度上重要的心理存在才会在表达中失重，并承担可笑所具有的风险。我们内心之中的纯朴之物——被直接给予的完完全全简单和基本的东西——通过其绝对的无所防备、无所要求而从我们手中拿走讽刺的武器。在这一完全无所防备面前，刀剑收回，因为它没有什么可让刀剑去战胜。（不过，从朴素状态的这一力量之中推导出社会行为的一种原则，这意味着对心灵真实基本状态的内在局限的误解，基本状态只会出其不意地解除我们的武装，否则它就会变得无关紧要。属于自我体验以及表现之中整个非有意状态、质朴状态以及坦率状态的还有躁动状态，同时也包括感觉、意志和思想最终的朴素状态，我们所有人都根源于此，由此，这样一种效果得以产生。因此，它在贯穿生命的

整个过程之中，在多数情况下会变得充满幻想，因为非有意状态和朴素状态都不与其生活的通常处境相协调。）

那么，为何不可能从中得出直接的结论并且说：表现中的动态强调处在一种非任意的贬值（Entwertung）之下，因此，人们谨防这样一种放弃，因为在最终的基础之中，强调甚至并非完全真实，而且人在其中不会如其所是地呈现自身；如果他想要逃离这种关系，他就应该变得纯朴而又简单？因为也会有一种心理习惯的强调、坚持和重要性可能真正存在。感觉触发之中，甚至思想集中之中的冲动，不能直接与心理内容——如使我们高兴及忙碌的东西——相分离，因为它实际上只是内容的接受状态（Hingenommenheit），所有心理直接状态及真实状态都存在于此。一个人的悲伤可能会感动我们，另一个人的却显得可笑，两种情形都完全真实，而造成这种区别的原因何在?

在此须得弹奏一根新的琴弦。[12]我们至此只在动力学的视点之下对问题作了考察，而这一视点或许根本无法触及决定性的问题。具有更广泛的意义以及触及心灵实际存在（seelische Existenz）之根基的东西，乃是对它而言在先存在、在一定程度上静态学的事实：人表现为一种作为心灵与躯体（Körper）的双重存在（Doppelexistenz）。或许，人的躯体就是身体（Leib）[13]，亦即心灵的表现，它并不因此而遮蔽，反倒是将不可见的东西在面孔、举止、身段以及姿态中生动而清楚地表现出来。但是，它所表现出来的东西，那种前意识的（vorbewußt）心灵存在、个人无法逃离的那些确定的基本特征——它们既显露其强大、美好，也显露其虚弱、恶劣——则是一方面揭露太多，另一方面太少。一种本质的图像（Bild eines Wesens）总是图型（Schema），是对一种绝不可能完全被表现和穷尽之物的简化和粗糙的表现，这种本质想要在其可能性中被接受并被尊为某种无限之物（Unendliches），即使曾经已然对它划出了命运般的边界——它存在的起源形式，而它对此无法逾越，并且在其上不断回忆起它的外形（Physiognomie）。在人追求可见性与可分享性之处，它们对他来说

一如既往拒不现身；而在他躲避它们的地方，它们却总是存在于彼处。[(14)]

如果在此前所谈论过的心灵内在不可避免的相反作用方面存在某些真实的东西——心灵被不安地在一种显示－公开的趋势与一种羞怯－掩饰的趋势之间来回拉扯，从而无法从自身获得平静——那么，身体的扭曲与灵魂同时的掩饰必然会通过躯体对这一相反作用产生影响，就如它自身也会由此受到触动。面相的表现只会获得心灵的自身保持同一（das Sichgleichbleibende der Psyche），它处于内心深处并且躲避意识。因此，这就产生了意识所追求之物的特有翻转：我们不去回忆而且也不愿意别人回忆的事情，会被大自然的凿子刻在面部而记录下来；而按照我们的意志应该可见的东西，则必须付出极大努力而争取使其呈现出来，并承受对他人产生影响的危险。因此，就身体作为心灵存在所追求的自己的成型（Formung）与塑造（Bildung）而言，乃是人格性的一种不佳也不适的象征。在身体进行象征地表现之地，它言说太多；在它应该进行象征地表现之地，它又保持沉默，并作为迟钝的身体而挤在精神心灵（geistseelisch）的主体之间。将个人统一体（Einheit）之内这种本质性的无法统一状态（Unvereinbarkeit）统一地（vereint）加以看待，这本身就有些可笑。在某一点上，每个人都是自己的讽刺画——无论是在笨拙状态，还是在各种下意识的动作当中，他都无法自控，而这两种状态却由此而控制了他。人们或许可以将与第一层动态的定义相对的静态部分称为第二层意义上的可笑：全部有意义的部分自在自为的（an und für sich）每一无法统一状态，当然与它在一种直观的定在（Dasein）中事实上的一体化（Vereinigung）相互矛盾。观点全部的可笑之处（Komik）都基于这一法则。[(15)]不过，不可统一状态以一种可统一状态（Vereinbarkeit）为前提，而一种空洞的诉求则以一种相对于权利而存在之诉求的观念（Idee）为前提。一件事情与严肃形成鲜明对

照，只有基于这一严肃的背景，这件事才可笑。没有对这种对照可能性的指明，对可笑所具有之风险的整个说明都将不完整。

只是因为存在人的尊严——一种心灵、心灵与表现之间以及心灵与躯体之间的和谐观念，并且只是因为存在各种幸运、天赋的本性——它们将这一观念在我们之间、在简朴的生活抑或艺术之中象征性地表示出来，我们才在自己与他人那里感受到如此之多作为重要事件（Ereignis）而变得有所欠缺的状态。尊严与名誉无关。如果我们认为一个人可笑，所涉及的是他的尊严，而非他的名誉，我们认为他不具有其存在或行为中的和谐，却并非他品质的纯净、正直以及责任意识。尊严总是关涉人格的整体，它的内在与表现的一致，并表明那种理想状态——人们追求这种状态，但它却只被给予少数人。人越是想要达到更高，他就越难以达到这一理想，因为随着片面化——此乃向巨大主题集中精力的后果——他就在自己与自己的抱负之间撕开了一道鸿沟。在更深的层次，亦即在心灵更少位于聚精会神的中心、在抱负相对容易满足之处，比如说运动员或者从事实践活动之人，不过首先是在女性这里——根据浪漫主义者的说法，她们始终与自己的本性合拍，并且只习惯于对借助男人才有保证获得的东西有抱负——更容易获得尊严和优雅。

我们与人性的一种悲剧（Tragizismus）相距甚远。在各种内在力量之间，存在一种与处在内在与外在之间相同的平衡状态，但并非每个人都能发现它、拥有它。因此，那种就其会给人带来一种悲惨音调而在一定意义上威胁每个人的可笑所具有的危险（Gefahr der Lächerlichkeit）需要被理解，因为它与作为心灵与躯体之人的存在方式一道被内在地给予，但却远非每个人都深受其害。它只会与精神心灵的（geistseelisch）强力一同增加，并因此会以特别的强度来打击受害者。在血缘与事业无法将人们聚到一起，以及对心灵自我维护的强迫无法由全面的共同体所消除之处，人就只能进行如下选择：要么承受危险并通过不切实际的补偿手段来挽救尊严，要么通过对尊严的

自愿放弃而赢得尊严。要么是不惜一切代价——以满足、幸福、经济及心灵的可能性为代价，但却处于社会环境较低的层次；要么是众所周知的至深真理悖谬（Wahrheitparadoxie），即精神中的自我放弃与自我贬低：谁失去自我，也就赢获了自我。[16]要么是纯粹伦理的道路，要么是纯粹宗教的道路。

这就是为什么生活需要这些人：他们想让世界因为虚弱、巨大的被动性、可笑所带来的不幸之下的自我屈服、在他人面前的屈辱而感到羞耻，并使其重新活跃起来。如果世界应当被从各种陷阱中提升出来，上帝就得接受奴仆的形象。救世主带来一个非同寻常的真理，他带来了悖谬、深度的精神，也带来了刀剑。他冒险尝试荒谬并进行挑战。若无人子[17]冒险将一切扛起，根据这一世界所失去的法则，通过主的受难而带来的拯救会是什么？如何能够对这个世界更强而有力地进行评判，而非使纯粹的善意在其上遭遇破碎？陀思妥耶夫斯基的白痴[18]、霍普特曼的伊曼努尔·昆特[19]以及所有想要在心中以耶稣基督为榜样并追随他的人，都主动担负了可笑所带来的不幸。只有通过对其本质的错认，拿撒勒的耶稣的命运才赢获了那种象征力量，它贯穿历史，以不断产生影响的方式意味着一种永恒的提醒：不可遗忘对于精神的消灭式批判与朝向形式的提升：在每一心灵之中产生影响的上帝，也会在最低层次的存在者那里选择他的场所。

那些所有在徒劳无益的争斗场上流血牺牲之人，以及为世界与精神以最后的嘲笑所抛弃之人，在基督这里都拥有安慰，他们允许说：讽刺，你的折磨何在，讽刺，你的胜利何在？对于在此岸意义上对个性（Persönlichkeit）加以消灭的支持者，以及对个性对于文化作品所具有的最终责任加以消灭的支持者，我们现在是否已经给出为他们准备好的答案？谁若将自己完全交给已经个体化之心灵的法则——无论此人是想成为个人主义者还是社会主义者——谁就会有难以承负的重担。抛弃重担，走出门去，沉沦于大众之中；拒绝对效果、实践力量以及幻想的追求，借转向对尘世善行与价值的放弃，从而彻底变得严

肃——这很有吸引力，尤其是当人能从宗教上对之加以论证。谁想要这么做，谁想要如此真挚地相信出于主的精神自己会成为一位基督徒，将不会有任何力量能够阻止他。他会以一种开朗的心灵承担起卑微与可笑所具有的风险，因为他知道，上帝已从他身上——与其他所有人一样——卸下这一风险，即使他们直到世界末日也不相信这一点。

可是，对于其他人又如何？对于不会放弃之人（Nichtverzichtenden），对于并不认为世界如此无关紧要，但为了成为基督徒就要放弃它的那些人又如何？他们必须参与自己的法则，他们必须承认，只存在一种坚定不屈的向前，而个人——即使他远非最伟大之人——也必须对其追随者进行调整，因为只有从他的努力中，世界的大众才能被塑造为一个整体。此外，社会逃避（Gesellschaftsflucht）的颂扬者、以其心灵不可验证的观念极度兴奋的认同共同体之人（Gemeinschaftsbejaher）何在？在人之心灵完全没那么糟糕的极端之间，一种轻松的平衡所具有的温和扮演者何在？

对于强调共同体道德的批判者而言，指出各种本质界限已经足够：这些本质界限与作为真正共同体思想最内在特征的毫无保留相对立，并对各种极端可能性加以提醒，不过，这些可能性对于普通人而言却是难以接近，它们也只对敢于承担起个性之人——即便是为了共同体之故——提醒风险。

---

(1) 原文出自拉罗什福科《道德箴言录》第326条，法语原文为“Le ridicule déshonore plus que le déshonneur”。——译者注

(2) 共济会对于成员之间的握手礼有十分严格的规定，共济会握手与普通握手的最大区别在于大拇指指尖的位置，普通握手的大拇指指尖位置很随意，而共济会对此有严格规定。——译者注

(3) 普莱斯纳的这一说法显然与这句拉丁语名言有关：“Individuum est ineffabile”（个体不可被把握），它最早出自亚里士多德哲学，它也是哲学中的一个经典命题和难题。——译者注

(4) 原文为法语：Retournons à la nature。“返回自然”这一思想在18世纪的欧洲十分盛行，而对其首次作出详细阐述的当属卢梭，对此可参见其《论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴》（1755年）。——译者注

(5) 这曾经是19世纪在德国一度非常流行的“心理主义”（其中又以“逻辑心理主义”为甚）的主要观点；胡塞尔《逻辑研究》的第一卷即致力于批判这种心理主义。——译者注

(6) 亨利·柏格森（Henri Bergson，1859—1941），法国哲学家、作家，1927年凭借哲学著作《创造进化论》获得诺贝尔文学奖，其他著作有《形而上学论》《论意识的即时性》等。——译者注

(7) 保罗·纳托普（Paul Natorp，1854—1924），德国哲学家、教育家、新康德主义马堡学派的主要代表，早期社会教育学的代表人物之一。——译者注

(8) 原文为拉丁语：Noli me tangere。它最早出自《约翰福音》（20：17），是耶稣复活后对第一个见到他的人——抹大拉的玛利亚——所说之语：“耶稣说，不要摸我。因为我还没有升上去见我的父。”——译者注

(9) 对Mit-sich-allein-sein作如此翻译意在表现出作者的特殊用法和表达方式，但将其按字面表达直译为“与—自身—单独—存在”，从汉语表达习惯来看并不通；作者本意是指“独处”。——译者注

(10) 普莱斯纳的这一表述或许可以从亚里士多德对灵魂所作的三种区分来理解，对此可以参见亚里士多德在《论灵魂》中的相关论述。——译者注

(11) 我们借此并非想说，力量与现象的法则——如哈斯在其“心理存在的动力学”（Dynamik des Psychischen）中对它所作的表述（参见威廉姆·哈斯：《力量与现象》（*Kraft und Erscheinung*），波恩，1922年）——有可能错误。那里所描述的乃是完全不同的东西：一种数量的依赖，并只对心理的一种量化考察有效。可是，每一种量化都需要一种系统—实验行动基础之上的经验标准，就如它也只在对心理现象一目了然的秩序及掌控中寻找并获得其意义。与此相对，“心灵存在哲学”（Philosophie des Seelischen）——我们曾打算对其略尽绵薄之力——则将其现象加以定性，并在心理存在及其辩证法自身而非任何一种实验的经验观察——无论是借助记录设备，还是有魔力的自我控制技术——之上有其标准。

威廉姆·哈斯（Wilhelm Haas，1883—1956），德国（后加入美国籍）哲学家、心理学家及社会学家。——译者注

(12) 字面意思如此，可能为德语中的一句俗语或形象说法；意为“需要谈及另外一个问题”。——译者注

(13) 关于“躯体”与“身体”的区分在此书之前的内容中已经多次涉及，而此处尤其需要作出说明。对此或许可以参照胡塞尔现象学中对“身体”与“躯体”的区分加以理解：“‘躯体’在胡塞尔的术语中首先被用来标识空间物理事物，在这个意义上，广延性是躯体的本质核心。此外，在较为狭窄的意义上，尤其是在胡塞尔的陌生感知分析中，‘躯体’也被用来专门指称人的身躯，即人的物理组成部分。当躯体与意识联结在一起，从而构成人的心灵与肉体之统一时，一个他人的‘身体’（Leib）便得以被立义，即被构造出来，在这后一个意义上，‘躯体’是与‘身体’相对应的概念；‘躯体’的构造问题还属于事物感知（Dingwahrnehmung）问题，而‘身体’的构造则已经是在陌生感知（Fremdwahrnehmung）中进行的意向构造了。”参见倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，北京：三联书店，2007年，第269—270页。考虑到普莱斯纳与胡塞尔两人思想之间的关联，本书中的“Körper”与“Leib”这对概念均按照胡塞尔现象学在汉语语境中已被广为接受的方式（即“躯体”与“身体”）给出翻译。——译者注

(14) 此处原文为：“Wo der Mensch Sichtbarkeit und Mitteilbarkeit erstrebt，**ist sie** ihm，wie oft，versagt；wo er sie flieht，**ist sie** beständig da”，该句中明显存在语法错误：句中两个“ist”（单数“是”）均应为“sind”（复数“是”）；英译本将此句译为：“If the person strives for visibility and communicability，then **these are** often denied to him；if the person flees from visibility and communicability，then **these are** constantly there”（德语及英语中的粗体皆为译者所加）。——译者注

(15) 此句中的“观点”德语为Anschauung，它的基本含义为1．观点，见解；2．观察，在胡塞尔意识现象学中则通常被译为“直观”；但无论何种译法，在此句及上下文中似乎都颇为费解，英译本将其译为“appearance”（外观；外表；出现；外貌），或许更贴近作者想要表达的原意。——译者注

(16) 此种说法可能源自《马太福音》（16：25）：“因为凡要救自己生命的，……必丧掉生命。凡为我丧掉生命的，必得着生命。”作者故而在下文提及“宗教的道路”。——译者注

(17) 此处“人子”指耶稣基督；在福音书中，耶稣基督常用“人子”来称呼自己，以显明他的救世主地位。——译者注

(18) 陀思妥耶夫斯基长篇小说《白痴》的主人公，名叫梅诗金，在他身上体现有耶稣基督的那种悲壮色彩。——译者注

(19) 盖尔哈特·霍普特曼（Gerhart Hauptmann，1862—1946，德国著名作家，1912年获得诺贝尔文学奖）长篇小说《信奉基督的愚人伊曼努尔·昆特》（*Der Narr in Christo Emanuel Quint*，1910）的主人公。——译者注

通往无懈可击之途：仪式与声望

只有可鄙之人才担心受人鄙视。[(1)]

——

拉罗什福科

自我维护之人会从彻底的困境之中寻找出路，而他是由于其内心状态而落入这些困境之中。害羞与虚荣、质朴与反思、真实与幻想之间的各种对抗作用不会容忍人们生活的平静以及方向的清晰，因为人尚未支配它们，而为了如同在自己面前一样，也在他人面前获得一种位置，人就得逃离这些对抗作用。在我们在事物及规范上拥有一种固定的定向之处，也许模棱两可都会被排除。可是，自己内心深处不可见的顺从有何用处，如果紧随这一顺从而作出的行为作为现象能被配以一种错误的意义？人如此这般显现而具有的本质性不安全感——如人如何存在、如何意愿以及如何打算——却不会使人放弃如同通过内在法庭检查那般去行为。只是，与此同时，对于人的共同生活而言，还没有给出积极的原则，而正是根据该原则，［人们的］[(2)]各种性格得以辨认，且在它们的纯净状态之中也将变得显而易见。

没有各种伦理观念本身的相对化和软化——这却意味着“本末倒置”——任务就会是，在人的心灵存在的整个范围内，向他推荐这样一种行为举止：以最大程度的诚实与正直，在讽刺的破坏者目光前相互保证最大程度的可靠；以最大程度的人与人之间心灵的关系财富，相互保证最大程度的安全。人的共同生活领域在其可能性方面，比之由人通过血缘般或精神般的结合而形成的领域，具有无限的多样性。注

意力恰恰要集中在亲密性与客观性之间的这一无限可区分的中间领域之上（Zwischenreich），此乃一种虽然并非没有价值，但却在道德层面价值等效（wert*äquivalent*）的领域，并非根据一种抉择可以如此或如彼加以判定的各种处境，在其中，心灵与心灵进入一种直接的——亦即不借助爱与事业，也不通过同情或信念而陷入可调节的关联——专注之中。日常生活就是各种喧嚣的单个事件之总体，即使它们为普遍的观念和义务所贯穿，但对于它们，却不存在更高精神主管机关的呼吁（我们可以想想前面章节所谈及的内容）。并非对于每一冲突与状况都有一种理想的行为以典范的形式被确定下来。这在此意味着，需要独自进行处理并对处境加以掌控。此处不再具有生活稳定的平衡，而行为既非以血缘般的方式，又非以价值般的方式被锚定，此处存在的是不稳定的平衡，此处适用的是舞动的精神与优雅的道德。

我们所有人都熟悉日常生活以及价值等效处境的这一领域：它是不确定数量、互不相识以及由于缺少机遇、时间及相互兴趣而最多只达到熟悉状态之人的交往统一体意义上的社会。我们也熟悉这种舞动的精神和优雅的道德：社会行为，对不只是已经写就或制定下来的惯例的掌控，对游戏形式技艺高超的使用，借助它，人们可以不见面就能相互靠近，不被冷漠伤害而能保持距离。亲切而非迫切是其氛围，游戏以及对游戏规则的遵守而非严厉是其道德准则。人与人之间被迫的遥远将会使距离显得高贵，分道扬镳的生活具有的对伤害性的漠不关心、冷漠以及粗鲁会由于礼貌、尊重以及周到的风度而失效，并通过矜持而抵抗过度的靠近。

在共同体的两极——血缘与事业——之间横跨着一种在政治或经济层面无法把握、一定程度上不确定之公共领域的巨大区域，而人类尊严遭遇贬低的全部风险就与这一公共领域一同被给予。在此，针对个体的最高法则乃是：不要由于将自己变得可笑而遭到排斥。并非其名誉——对它的保护完全处在他的支配之中——而是其尊严具有危险。围绕人格性之尊严的个体形式——亦即围绕以个体方式加以限

制，并通过这一限制同时解除效果的心灵精神之无限性——所进行的，乃是严格基于对等（Gegenseitigkeit）所设下的一切人反对一切人的斗争。但是，由于人际关系的短暂与偶然将每个人置入任意的角度和说明之中，这种角度和说明会对人造成扭曲并强迫一种不会给予个体性以空间的缩短与简化，这一围绕相互敬重而进行的斗争必须被置于特殊的道路之上决战到底。

人们或许甚至认为，对个体尊严相互敬重的要求通过一个简单的姿态——它允许每个人拥有自己的信仰与偏好——就能获得满足。但由此只有一种举止的样式被勾勒了出来。相反，这样一种缩写（Abbreviatur）——针对它存在一些例证，如：必定也存在这样的怪人，即每个人都能按照自己的生活方式（Fasson）而成为有福者，若是该生活方式与个体之人结合在一起，则具有一定程度的危害性，因为在此被追求的是一种个体化的形式。困难正在于此。一方面，为心灵与身体以及力量与表现的对抗作用所威胁的个体要尽可能少地敞开自己，但却由此导致自己不为人知。另一方面，生命的处境与节拍不会允许个体认识自己所必需的投入。由这两方面大体上可以得出的，乃是个体初次建立联系并由此获得交往图型化（Schematismus des Verkehrs）的不可能性。与此相反，个体固执于自己不会失去的权利：被如其所是地对待，并从一种或许永不枯竭的心灵之丰满而被理解，亦即在其各种可能性之中被尊重。理解与尊重在这一领域还意味着相同的东西，因为个体的尊严——即其人性的独特特征——与其自然的特性却是在一种人格性不可分割的统一体中同时存在。尊严的要素在个人心灵的无限性与不可触犯性之中被给予，对于它们，即使并非每个人都完全现实地拥有，但却想要拥有或者对之赞赏有加。

如果人们将这些要求放在一起，就会看出它们在由之从出的自然基础上的不可协调。个体必须首先给出一种形式，在此形式之中，他无懈可击，就像是穿着一套甲胄踏入公共领域的战场。以此方式已经变得可见，他就需要相应的与他人的关系以及他人的回应。穿着甲胄

之人想要战斗。一种变得无法被攻击的形式始终具有两面性：它对内产生保护，对外产生影响。但是，只有当这种形式将自己彻底掩饰起来，才能做到这一点。没有一种形式的非现实平衡而进入公共领域，这会是一种极大的风险。不过，人以这种非现实的平衡给自己戴上面具，他放弃了自己作为个体性的被注意和被关照（Beachtet- und Geachtetwerden），以便至少在一种代理的意义上，以及用一种特殊的功能，以有声望的方式产生影响并获得尊重。

如果人们不能冒险一试，直接而公开地去成为他之所是，那么，对他而言就只剩下一条路可走：弄出点名堂并以某种角色而出场。他必须进行表演、扮演某物、作为某人登场，以便吸引注意力并强求他人的重视。因此，对尊敬源初的倾向以及最本己人格性的内在理解将无法获得满足。它向一种意义与效果的非现实领域迫不得已的导出与转变对应于两种对立面的妥协，对应于一种处在完全不同层级而非对立面层次的虚假解决（Scheinlösung）：双方不可调和地力求相互排斥。人借助面具而将自己普遍化与客体化（objektivieren），在面具背后，人在一定程度上不可见，但却并没有作为个人而完全消失。于是，在私人身份与官方身份之间产生了一种二分状态（Zweiteilung）——此处的“官方”还是在一种完全广泛的，而非已经以某种方式承负历史负担的意义上来理解。与此同时，一种双重存在（Doppeltes）被达及。个体出现于其中的形式及意义的重点以补偿的方式在对他人的作用之中产生效果，而他人又会在他们那里被迫进入一种形式及意义之中。某人只有借助他人可能的承认才会“有点名堂”（etwas）。[(3)]对所有社会结构进行辩护的这一非现实化强迫（Irrealisierungszwang）所具有的重要性不容争辩。因为无论补偿性的形式及代表性的功能是否获得确定的趋向内容的目的活动，然后将职务和职业——生活所必需的服务性工作——在一种社会的联合体中承担起来，还是它们是否在整体上会成为一种文化确定的价值行为，这在最初都毫无区别。人们仅从动机关联（Motivzusammenhang）看出人际关系之中一种形式

产生的绝对必要性、它的形式存在（Formellsein）的谱系以及社会抽象本身的不可避免与符合预期之处，却并未诉诸现实状态的某一种自然的强制，没有回到人的为生物与经济所限定的目的性活动（Zwecktätigkeit）。

如果人们在这一非现实的效果领域相遇，就会在相互之间获得一种稳定的关系、一种既不会变得太宽也不会变得太窄的距离，因为人们借之以相遇的每一意义所具有的刚性会阻止这一点。对形式的遵循具有与遵守游戏规则相同的意义，由此，公共生活——其个人以互为功能与角色的方式出现——在其真正的本性之中成为游戏。如果生活的事情经常具有完全的严厉以及定在的冷酷，并在其中作出最后的决定，行为无疑会显示出（尽管在思想中对它存在一种完全的相称）形式的游戏特征（Spielcharakter），因为它对一些人“适用”，对另一些人却并不“适用”，而对各种特殊规则——它们很难被记录下来——不加注意，则必然会降低人的水平，甚至使其完全失去价值。赤裸的坦诚——若非完全特殊情况予以协助——直接作为游戏的破坏因素而起作用，对此除了不予理会，无法采取其他措施。

个体性的无懈可击会被代理的意义换取。代理的意义在个体之间设定保持不变的距离，并作为人之贬值的补偿形式，在一种对立的现象中起作用。它拯救尊严，其方式则是为难以理解且自然的尊严提供一种非现实，但却经过清晰界定之尊严的等价物。促成这一效果（Wirkung）——人们亦可说“成效”（Effekt）[4]，而它可以由非现实化（Irrealisierung）来唤起，并应当将生活保持在社会领域——之真正力量，乃是**名声**的威力。

谁若“有点名堂”，并因此扮演一种角色，就会由此而拥有某一种心理学上难以描述的名声，而它可以说依附于意义的功能之上。它主要不是各种权力可能性（Machtmöglichkeiten）——它们关联于每一种作为抽象并因此超越个体受限制的存在领域（Seinssphäre）而有

效之形式的、至少作为各种要求的每一种意义——之所有表象未划分的充实，而是一种对在一定形态和功能之中出现的非现实之物（Unwirkliche）的单纯尊敬。为了产生名声，只要某物直接的预先给定就可满足，此物应该存在于此并产生影响，但并不需要实际“在此”存在。此外，与一种权力相对立的感觉，以及每种权力都必须能够对其进行支配的、借助暴力的威胁，当然也扮演一种角色。真正的提高与美化——它们可以在每一更高位置之人那里借助意义载体之间不断提高的距离而被注意到——对这一领域的法则展示得尤为清楚：一个人根据其代理位置所要求和强索的距离之大小会提升其可见程度，亦即扩大其声望。一种位置越是不可接近，就越会给它带来更多的注意力和尊敬。

以这种方式，心灵从一种始终要求不断逃避的接触（Berühung）以及不可触碰（Unantastbarkeit）的触碰（Antastung）辩证动力学之中获得解脱，基于它的一种真正意图虽然不够充分，但对于与对抗作用之形式相应的类型来说却依然正确。在源初，但却易受损害、易被摧毁的名声——它在所有心理存在的“不要摸我”特征之中被给予——所拥有的位置上，借助人格的非现实化出现了一种无法摧毁的名声，而它则解开了这一谜团：将一个人最大程度地变得可见，而同时又将其加以遮蔽。一种心灵的现象特征（Erscheinungscharakter）所具有的自然魅力与其罕见的自相矛盾之效果，吸引而又拒斥地存在于一人身上，它均等地唤醒我们身上的现实趋势（Realitätstendenz）与幻想趋势（Illusionstendenz）——前者想要知道，人到底如何存在，而后者则胆怯地将我们从秘密面前支开。因为恰恰从外部、在其被看到（Gesehenwerden）的方向之中，灵魂乃是一个巨大谜团、永恒—意义繁多存在（Ewig-Vieldeutige），在几乎还未被把握之际就已经逃离我们。现象中的这些谜团令人神往并使人纠缠其中，但在相同的程度上也会引起克制并制造距离。不可摧毁之名声的人造魅力会使矛盾得以解决。它给它的承载者同时创造空间与吸引力、面具与面孔。

如果无懈可击——让我们说得更准确一些——一种确定的无懈可击也要用个体性的代价来支付，如果它必须作为私人领域而在每种意义的官方外貌背后消失，那么，对人而言，如果他仍然想要作为心灵而维持自身，所剩之物就只有这一手段。这就立刻出现了它的两种运用秩序。其中一种出自对个人之间不变与静止之各种关系的考虑，另一种则出自对各种关系之间更替与变化之过程的考虑。将所有明了且稳定的关系统一地加以非现实化，但却并未使其遭受一种整齐划一（Uniformierung），尤其是敉平（Nivellierung），这可以用“仪式”（Zeremoniell）这一概念加以概括。对仪式之规则与形式的遵守具有约束力，但却并不需要一种特别的理性化与道德化的论证。此外，仪式还可以在其游戏特征默认的意识之中被接受与运用。个体性使自己顺从并隶属于仪式——一种将不确定数量的个体结合在一起的普遍存在（Allgemeine），这些个体在特定意义关系之中或者彼此相对，或者与第三者相对而立，他们由客观调整过的特征整合进统一的行为举止之中。当个体之间的摩擦面被降到最低限度之际，行为举止的安全性与尊严也就同时获得了提高。

没有任何民族——即使处在文化之中相当原始的层次——在其宗教、政治以及经济行为之中缺少仪式。原始民族的文化层次将其严肃的庆典活动深植于各种形式所具有的由精神所召唤之力量的神秘想象中。它们应当表明超感性存在（Übersinnliche）随处在场的尊严，敬重并赢获关注自己威严与利益的亡灵与神灵。如此微不足道的意义也为原始民族意识状态之中的单个—自我（Einzel-Ich）所拥有，这些民族的神灵、亡者及敬畏之人要求甚高，事事需要与其商讨；当然，在各种邪灵（Dämonen）[(5)]之中，客体化的心理存在也并不否认其感性状态，不管它何等幼稚地表现出来，都想要得到慎重对待。何种教化曾经历过亚洲各民族所有生活领域的仪式！即便在此处，其动机也并非对真正个体性的保护，而个体性对东方人而言也绝非以这种方式作为某种应有之物（Gehörendes）及无可替代之物（Unvertretbares）

而出现，相反，其动机乃是针对形式之威严所具有的特别意义。在无数规则之中令人精疲力竭的彬彬有礼符合他们的这种口味：将生活与对个体胆敢抛头露面之任意性的压制极端地关联起来。根据他们伟大文化的概念，自由与独特性乃是野蛮的价值。融入传统应当规定着他们的生命道路，并将最终无关紧要之个人所拥有的全部生命表现（Lebensäußerung）联结到死者的巨大链条之中。人们或许可以理解，在西方人的类型发展之中——尤其是东方因素在其中扮演并非无足轻重角色的天主教会力量受到压制以来——我们生活方式的仪式秩序、交往与社会行为本身的观念如何必然已经在价值上有所损失。自我越是变为文化的前景体验和中心，宗教与国家越是在自我中寻找其尺度，对人来说，一切无法以理性来理解的形式看起来也就越难以忍受——这些形式将世间最简单的事物用最繁琐的庆祝活动包围起来。天生具有表现才能的欧洲人对于一切不合理性的貌似合理之物和必要之物均不信任，他们已将所谓的旧古董在其无论如何显得不必要之处清除干净；而资产阶级时代——亦即革命时代——已在仪式的不光彩方面超越了自身，与对形式的憎恶完全一样，直至它在一种社会表现主义、一种虚无主义的开端之处也判定了哪怕极少的矜持，而这些心灵的价值都颇为冒险。因此，对西方人而言，就从心灵卫生学的创立之中产生了对仪式进行辩护的全新压力。该压力对人格性的评价——或许是过高评价——合乎逻辑地将对心灵在公共领域免遭放弃、伤害以及羞辱的强化保护训练拉回自身。一种极端的个人主义—社会主义的社会必然会以某种形式要求并经历仪式的复活。

由于一种仪式对个体而言意味着固定的规则，并将所有个体的差异从它的范围内予以排除，且一定程度上在一种静态的方向上对个体性进行彻底改变，将转瞬即逝的定在魔法般地转变为不变的象征，从而使名声得以持续，这就使得它无力将力量的转换——持续不断的力量推移——纳入非现实化的领域。但这一纳入却十分必要。因为人们不可遗忘，一个人所应是的以及作为功能及代理性角色所承担的，必

须适当考虑到他的能力与天赋。面对各种不断逼近的力量，必须有回旋余地，以及灵活而又可以改变的形式及等级，还要有可能性与收益机会（Gewinnchance）——更严格来说是“收效机会”（Geltungschance）——的一种完全开放的体系，借此，每种特性都能适得其所。体系本身也须得足够宽松，具备足够接受改造的能力，从而使得新形式的发明对有创造性的头脑而言得以可能，而这些新的形式则适应于生活本身的无限进步及变革。非现实化的一种形式——它可以这般将无限之进程（从中才能产生社会关系）在其动力之中加以考虑，并且不会被各种不稳定变换力量之间的紧张关系所冲散——乃是**威望**（*Prestige*），亦即名声之效果的这样一种保险方式。

从对此概念的引入就已得知，人们不被允许从威望之中期待存在于诸多单个文化形式的一种相同的多样性特征——就如仪式所显示的那样。就威望而言，世间所涉及的到处是同一件事情，它满足——这与仪式极为不同——所有社会关系之中相同的意义。因为仪式只创造一种保护个体的刚性生活秩序，却不为其自我维护之追求（Selbstbehauptungsstreben）——亦即对他而言由其心灵之本性所强加的个体化——提供展开的可能性，它必须致力于给予针对实践生活之冒险的个体性以一种独特且无与伦比的声誉（Ansehen）。对他而言，任务就在于在行动之中需要严格留意，维护而不损害体面，并且绝不屈服。在此所需要的乃是一种个体的无懈可击，它与由一种仪式所获得的形式—抽象、客观—规则的无懈可击相对立，是一种出自个人本性并且极有可能无法明确定义的力量，它给个体带来信誉，并使周围之人信任他。威望会在这如云雾般且专门针对个人的力量声望（Kraftnimbus）之中以创造空间和要求敬重的方式促进人的计划和行动。

威望之效果（Prestigewirkung）的可能性条件在于行为举止的外在可见内容之中（亦无规则）已经完成的连续过程。非任意的明确性

（Eindeutigkeit）——它从行为之中发出光芒，并且让行为在事后看来如同从一种坚强的意志之中产生——始终战无不胜。人们津津乐道俾斯麦（Bismarck）[(6)]——关于腓特烈大帝（Friedrich der Große）[(7)]也有类似的报道——说他在1864年之前，在法兰克福[(8)]的一个社交圈里，当着奥地利特使的面，就已经公开阐明了他关于在普鲁士领导之下对德国进行统一的计划，而这与其随后实际所做的一样。即使这一传闻可能并不准确，但三场战争关联之中的独特逻辑依旧魅力独具，并使人猜测，在其精神性的发动者身上具备一种预言般的天赋，而这一天赋就构成其威望的核心。坦伦堡战役[(9)]之后，兴登堡（Hindenburg）的威望已然达到无与伦比的水平，并且也并未被随后到来的幸运或不幸所根本性地动摇，因为从他的行为之中，已经有一种目标明确与意志坚定表露出来，而正是它们造就了无限的信任。至于人们随后就说，将军在其一生之中都在借助马苏尔湖[(10)]追踪这一计划，而这不过是其中的一个后果而已。在这一明确性当中，人们尊敬和畏惧一种具有压倒优势之力量的支配，它知道在一切环境之中实现其目标。

作为权力而出现——此乃每种威望不可或缺的条件；绝不自我否认、也不泄露摧毁自己形象的脆弱性——此乃威望的准则。不过，属于权力的还有产生实际效果的各种手段。人们若欲享受威望，就得取得这些手段。部分地，文化教我们认识这些自然、心理以及精神之权力手段（Machtmittel）的取得和增加，正如这一权力手段甚至往往是一种科学之首要目标的特殊副作用；部分地，文化无非就意味着围绕有效价值之媒介中的效用——支配精神存在的精神性权力手段——而展开的斗争。围绕真实面孔所展开的斗争非现实化并转化为围绕威望所进行的无休止斗争，在此无疑极为困难，却也暗示出一种它在任何其他斗争场地都无法获得的极高奖励：在此，它可以成就用以表达自身的作为，给予并享受人格性至高的幸福。某一可替换之职务的僵硬面具——它给予极为不同的人格性以相同的名声——会在此让步于一

种对立形象，而该对立形象出现于本己的已经形成持久特征的创造它的个人事业之中。如果他成功地掌握了补偿性的形式，以及，如果他懂得将教育的强硬手段变得如此柔顺，以至于他能让他最为本己主观性的充实流入他任务的完整客观性之中，那么，他就获得了在人的限度之内所能获得的最后之物，无意地赋予无限之物他自己的特征，并以他的颜面唤起对神性面容的回忆。在此，每个灵魂最深的渴望才得以实现：以无懈可击的方式变得触手可及、可得领会，在其无限状态的独特形式之中令人信服地显现出来。事功（Werk）本身就可以成为一个人真实的颜面，因为事功并非反映其单纯的存在（Sein）及残余般的生存（Existenz），而是依照其可能性、隐蔽的希冀以及永不敞开的本性对其进行美化。

仪式活动于外在形式之中，而后者通常都会消失。仪式设立各种规则与习惯，或许也会以这种方式产生一些持存之物，虽然并无特殊目的。威望要求更为持久的手段，它通过释放现实的力量，提供围绕人之此在之力量源泉的严肃努力，从而创立文化。为人的躯体所强加的对权力的追求，出现于它的有能力效劳和改善之中。自然暴力战场上自我摧毁的努力可以被融入和谐趋势之中，后者可以通过将个人的非现实化变为一种社会性功能的载体而满足威望的需求，通过个人在事业中的客体化而将个人从其自身根深蒂固的内在分裂之中解救出来。人是“创造之人”（homo faber）[(11)]——工具的发明者以及文明和文化的开创者，而这并不只是源自帮助的需要或者理智的考虑。直立行走、双手解放——这些因素尤其将人类同时暴露给周围环境的攻击，而它们只是灵魂的表达渴望以有意义的方式所适应的更为广泛之事实的不同方面。基本的贪欲——首先为生理层面所固有——会为一种更为纯粹的欲求所抵御并加以改造。与权力之渴望（Machthunger）相对应的东西获得超越单纯饱足目的的意义，由此而获得其精神支柱，以及它存在于人对表达与发挥作用之追求——亦

即对自我客观化之追求——之中获得满意的一种持续存在的权利源泉。

形式不仅起到保护作用，它也会进行限制和阻碍。在外在类型的偶然形式上，这或许会被感受为干扰，而由于仪式与威望无论如何都得以人为的方式表现出来，故而，这一感受会出现在每个人身上。与此相反，在其阻碍的特征之中也隐蔽地存在一种重要价值。巨大的感情冲动会在心理层面使人消耗殆尽。如果它们经常无缘无故出现，那么爆发与表现就会变得肤浅，而内在张力也会减弱。不仅周围之人会反对他，人也会对自己变得麻木冷漠，他会迷失在自己的心灵之中。自身过多让人看出如何存在，这并不好；同样不好的在于，毫无保留地沉浸于一种表现之中，而这一在自己意识目光（Bewußtseinsblick）——完全不用说他人目光——面前的放弃，其后果则是导致自己始终在类似心灵张力之总体（Spannvolumen）的清醒与收缩中可感以及可见。我们为自身之故而需要障碍、停滞及阻塞，以便拥有落差，而仪式与威望则通过它们向我们所要求的顾及而证实了这一有意义的效用。朝非塑型服饰的惊叫只应在极佳身材那里才会赢得回声。心灵存在之中的情况怎么会与此不同?

心灵想要被躲避；只在可以陶醉于某物当中之处，它才获得力量与价值，实现其规定。人们或许能将其称为人类本性的一种自我计谋（Selbstüberlistung）：在对效用的追求（Geltungsstreben）之中，使自己产生各种客观形式，而这种产生为心灵创造一种在这些客观形式上献身——陶醉于其中——的可能性。只是，此处的怪事在于：只有当心灵存在自身一同被客观化之后，并且从这一结果之中，发动者与他自己的本质——尽管已经被改变和被塑造——相对而视，心灵存在的这一客观化倾向才会完全停息。所有心灵存在都需要这种弯路，以便到达自身；只有通过失去自身，它才获得自身。爱的一种本质特征——在被爱者中想要自己本性的对应之物（Gegenbild）——在此有其根据，而这一根据就自身而言又从心理存在的存在者层次上的

（ontisch）模棱两可状态获得理解。只有作为有效的重要性——它们意味着某种确定的东西而有价值或者能够在不确定的意义上扎根——作为带有正式面孔的面具或作为已让其真实面孔出现的具有创造力之人，才能获得对其尊严的相互尊重，并在其精神之中构造社会。为了完善自身，并且借助真正的手段从内心的绝望之中解脱出来，人们必须从生活共同体的领域转移到社会领域，以便最终在精神与文化的事业共同体（Sachgemeinschaft）中找到自我维护之欲求（Selbstbehauptungsdrang）的最终停息。不过，如果大部分人最终未能从其成功与失败的总数与性质之中认出自己的才华，并根据自己的才华而效力于某一工作，他们将无法找到这一停息，并感觉自己被交给了这三个领域之间一种持续不断的振荡。

根据席勒[12]的观点，普通之人以其之所为（tun）来给付，高贵之人则以其之所是（sind）来给付。对后者的幸福给予一种在客观价值方面的优先权，而对于较为不幸之人——他们缺乏协调、优雅以及令人信服之生存独具魅力的品质——应该从一开始就禁止他们触及人的伟大、尊严以及卓越的阶梯，而这些则为高贵之人自出生就具备——这是否有意义？对这一问题作出肯定回答，此乃加尔文教的严酷。这一颠倒实在错误，对收入的一种片面估量如此没有理由地将努力与工作置于价值刻度的顶端——我们的思想必须足够宽广，从而能平等地尊重两种命运，对高贵者的优雅与魅力并不突出的“普罗大众”的尊严予以相同尺度的尊敬。美好的心灵，亦即就其本性而言的伟大人格性，即使在其不通过成就表现自身之处，也始终会发挥一种独一无二的影响，正如存在一事无成的天才，自然并未给予他们使天赋可能结出硕果的勤奋与才能，然而，从他们这里还是产生出一种不可企及的、一种恶魔或具有天使本质的魅力。与此相反，人们并不需要对依赖人为平衡之人感到遗憾。由于他不得不战胜世界，他便更丰富、更深刻，也更充满生气地体验世界。

如果人们将文明的各种形态充实（Gestaltenfülle）与自然需求的满足可怜兮兮地进行通约——正如通常所做的那样——那么，文明就会是某种平淡乏味之物，一种协助和借口的体系。与此相反，一种理想的构造产物——被描述为更高存在的纯粹文化——相对而言十分廉价，但却也更加危险，因为共同体激进主义在文明与文化价值概念的对立面发现了对作为它们反题的社会与共同体的支持。文化随之成为将达到更高层次的特定之人所具有的一种感伤–反对的概念，而其真正的本质在于对共同体，抑或甚至对共同体与社会之合题的追求。

然而，对这一文明概念之理解的贫瘠会随自然需求概念的扩展而消失。躯体身体（Körperleib）不仅指向出自它的组织需要的目的性活动（Zwecktätigkeit），而且，它的本能生命还远远超出与目的所具有的关联。否则，它就与一台机器无异，而机器就是仅限于各种特定且预先规定好的功能，并且似乎通过这些功能而被定义。与之相反，作为有生命的存在，在躯体身体之中存在一种未被使用之力量的充盈，它要求行动，并且尤其是在游戏之中获得释放。一种基本的自然需求——游戏的欲求（Spieltrieb）——支配着有机世界，甚至人际关系——不管是关乎愉快还是严肃的生活处境，都无甚区别——也会有意或无意地考虑这一欲求。

因此，人们可以说，即使文明并非源自各种最简单的合目的性之根据（Zweckmäßigkeitgründe），它当初也必然会因游戏欲求的缘故而被创造，并且也本应被创造。对促进文明的基本行为举止——仪式与威望——的分析，即使不考虑其深刻的必要性，却也显示出人为性（Künstlichkeit）的明显特征，而人就是以这种人为性将自己包围起来。可是，如果游戏的意义并非自然之人对某种含义、某种角色之维护的非现实化，那它又是什么？事实上，即使极端的道德主义者也始终清楚地看到文明之中的这一游戏因素（Spielerische），并因此在他们对共同体的强调之中向来都附加一种责难的语调，其方式则是通过对公共领域之人的人为性、非现实性以及面具化加以嘲笑。他们的价

值严肃主义（Wertrigorismus）被设置在冷酷与严肃之上，而他们在人际关系之中只要求直率（Direktheit），这一理论对于喜悦的严肃、优雅的忧郁以及掩饰而不知所云的亲切所具有的意味深长而言并无意义。

社会只依靠游戏的精神为生。它既进行冷酷的游戏，也进行喜悦的游戏，因为人没有什么能比在与自己的距离之中更纯粹地表明自己的自由。而精神之中的这一疏离状态（Distanzierung）使处在自然生命的游戏欲求与心理存在的辩证动力学之间的独特一致性得以可能。心灵能在更高层次控制它的所谓持续冲动——身体性此在领域（Daseinssphäre）要求放松的紧张，而心灵能做到这一点，是因为它带有相似的形式，可以说是在更高的层次上进行接受；心灵也就借助欲求来阻止一种笨拙的偷袭，并反过来为满足人作为身体、心灵与精神的统一体而利用欲求的强有力能量。通过游戏欲求的功能转换——而如果没有较高层次与较低层次（尽管针对每一层次之动力的每种动机各不相同）的相互一致，则这种游戏欲求似乎无法被“纯化”（就心理分析角度而言）——人们或许也可以说，通过身体存在与心理存在之中游戏功能（Spielfunktion）的动机转变（Motivwandel），躯体与精神心理之间所谓的异化会遭到反驳，而二元论（Dualismus）——社会革命激进理论的核心论点——会被视为不真实，从而遭到拒斥。

---

(1) 普莱斯纳引用的拉罗什福科的这句名言可能出自其《道德箴言录》第322条，法语原文为“Il n’y a que ceux qui sont méprisables qui craignent d’être méprisés”。——译者注

(2) 此为译者所加，以便补足文意，英译本亦作出相同处理（参见英译本第130页）。——译者注

(3) 按照字面意思，这里是说：“某人只有借助他人可能的承认才会是某种东西（jemand ist nur etwas...）。”但在汉语中，除了辱骂他人之时，一般不将人称

为“东西”，故在此将etwas（某种东西）译为“有点名堂”，这也与etwas一词所具有的“有点儿（名堂、作用、价值、意义等）”这层含义相符合。——译者注

(4) Wirkung与Effekt这两个单词在德语中的含义几乎没有差别，只是前者源于中世纪晚期高地德语中的würkunge、wirkunge（效果），而后者则来自拉丁语的effetus、efficere（作用、效果；起作用、产生效果）。——译者注

(5) 此词源自古希腊语δαιμόνιον（复数：δαιμόνια），在古希腊神话、宗教以及神秘主义教义中大多被理解为一种良知的警告、提醒的“精灵”或“厄运”；而在基督教的影响下，该词的含义转变为“恶魔的帮手”或“邪灵”。——译者注

(6) 奥托·冯·俾斯麦（Otto von Bismarck，1815—1898），德意志帝国首任宰相（1871—1890），人称“铁血宰相”，依靠“铁血政策”自上而下地统一了德国。1864年，普鲁士与丹麦之间爆发战争，史称“普丹战争”，此为俾斯麦以武力统一德国进程中的重要事件之一，也是俾斯麦为统一德国所发动的三场“王朝战争”中的第一场（另外两场分别是1866年的“普奥战争”与1870年的“普法战争”）；下文所说“三场战争”即指这三场“王朝战争”。——译者注

(7) 即腓特烈二世（Friedrich II，1712—1786），又译作弗里德里希二世，腓特烈大帝（Friedrich der Groβe）为后世对其尊称，是霍亨索伦王朝的第三位普鲁士国王，军事家、政治家，也是一位作家和作曲家。——译者注

(8) 应该是指美因河畔法兰克福（Frankfurt am Main），而非奥得河畔法兰克福（Frankfurt an der Oder）；德国重要城市，为德国乃至欧洲极为重要的工商业、金融以及交通中心，位于德国西部的黑森州境内，处在莱茵河中部支流美因河的下游。——译者注

(9) 即1914年坦伦堡会战（Schlacht bei Tannenberg），是第一次世界大战时期东部战线的一次战役，主要指挥官是保罗·冯·兴登堡（Paul von Hindenburg，1847—1934）、埃里希·冯·鲁登道夫（Erich Von Ludendorff，1865—1937）；据说，坦伦堡战役是人类战争史上首次利用无线电侦察手段获得情报，从而取得最终胜利的战例。——译者注

(10) 也译作马苏里亚恩湖（Masurische Seen），位于波兰西部；1914年9月15日，在兴登堡与鲁登道夫指挥下的德国军队在不到一个月的时间里第二次在马苏尔湖战役中击退俄国军队，兴登堡显赫的名声即成于此战。——译者注

(11) 这一表达可能为罗马共和国时代的政治家阿庇乌斯·克劳迪乌斯·卡阿苏斯（Appius Claudius Caecus，前340—前273）在其*Sententiœ*一书中最早使用，他在此书中提出“Homo faber suae quisque fortunae”（人乃自己命运的创造者；人创造自己的命运），意指“人具有控制自己命运与周围环境的能力”。在

20世纪，由于马克斯·舍勒和汉娜·阿伦特对这一表达的使用和阐发，它已成为一个重要哲学概念。——译者注

(12) 弗里德里希·冯·席勒（Johann Christoph Friedrich von Schiller，1759—1805），德国伟大的戏剧家和诗人，是与歌德齐名的德国启蒙文学家；主要著作有《强盗》《阴谋与爱情》《唐·卡洛斯》《威廉·退尔》等。——译者注

交往手段[1]的逻辑：针对得体的卫生措施

如果公共领域迫使人面对一种特定的生理学，如果公共领域借助一种精神性功能的印记而向人提供内在张力的（在天赋生产能力的理想情况下最终的）平衡，那么这一关系在它那方面就会反作用于起作用的整体，并因此给予公共领域内在结构与外在形式。其自身足够稀疏，以便能包容所有差异之中生活的起起落落，同时，使其从头到尾贯穿自身——公共领域就是无关联的人之间交往的开放体系。这一交往的开放体系按照特定价值等级使自己具体化为视情况而定的特殊领域：法权领域、道德与教育领域、国家领域、经济领域以及更为狭义上的“交往”领域。因此，如果相互之间并无关联之人以这种方式重新被纳入一种普遍的价值与事业关联（Wert- und Sachbindung）之中，从中当然就无法再出现真实的社团秩序（Vergemeinschaftung）。这是由于，此处并非如在文化的事业共同体之中那样，涉及借助各种价值而实现的相互渗透、涉及他们的认知与内化（Verinnerlichung），而是涉及以各种价值为基础的交往秩序，不过，这些价值不再为此而需要出现在个体的视野之中。这在人们的法律生活（Rechtsleben）之中尤为清楚。人们依照内心的判断以及公平与正义感（Billigkeits- und Rechtsgefühl）行动，因此感到自己为法学与法律实践所背叛，但却没有考虑，法制（Recht）作为一种客观的秩序，需要满足两方面的要求：对公正（正当）的要求以及对服从、可执行性以及普遍有效性的要求。

在交往体系的每一领域，纯粹价值的合法性都必须被奉献给完全可现实化之秩序的思想，因为分散并模糊其纯净光线的媒介，乃是处于亲密性与客观性之间的此在领域（Daseinsgebiet）中，人所具有的

不可克服之无关联状态（Unverbundenheit）。在此并不涉及本源的和谐或者通过信念而实现的自愿协调，因为在血缘与事业之间，既非爱、亦非观点使诸多个体组合成整体，在他们所在之处，必然出现一种人为的协定。无论是个体还是普遍的规则都被追求，处境盼望其掌控者，奔流不息的生命与其无尽冲突的可能性渴望一种有效的秩序。每种情况都有所不同，因此，一种抽象的准则绝对不够。处境需要决断，即使对于抉择中的某个方向无法找到充分的理由。此外还有公共领域之人已经非现实化的性格，它让他的行为遵从一条线索——一条与出自对价值或人以及名声不同考虑之合力相符合的线索。

一种双重的断裂隐藏在公共领域的行为之中：处境与准则以及私人与“公”人（“Amts”person）——普通人与国家机关工作人员——之间对立的无法调和。因此，在公共领域（在我们迄今所使用的意义上）所取得的全部协定——不管它们是否获得作为公共行为之代理意义的印记，都无关紧要——必然从两个方面来说是人为的：在一定程度上机械且任意，又必须始终满足对距离产生要求的名声。这种人为性所具有的遵循目标之行为就叫作事务（*Geschäfte*）。它们具有一张客观的面孔，并能使自己与从事它们的个人——犹如固定的事物——相分离并获得评价。如果达到一定条件，意志就会服从它们的逻辑。围绕这些条件将会展开白热化的争夺，因为它们的确定性不再能被明确地依附于某些规则。这在经济交往体系中可以十分清楚地看出来。如果金钱的固定规则消失，也无其他价值尺度替代之，就会出现物物交换：货物会被相互提供给对方，协定将作为供求之间的平衡而逐渐扩大，而这种平衡则以一种自然的估价能力以及各种利益之间的相互力量关系为基础。而人们会在立法程序中看到它的其他形式，如一条规则之被起草，只会在它已经成为世界观和利益的斗争客体之后才可能。

现在，让我们回想一下下述说法：公共领域被称为无关联之人由于价值疏远（Wertferne）而相互照面之所，但这并不意味着价值自由

（Wertfreiheit），而是意味着生活与规则之间永远无法消除的张力。为了获得一种绝对可靠之秩序的具体条件，在这些条件的保护之下，每个人都能够致力于自己的目标，而不会陷入与他人目标的冲突之中，那就既要找到规则与生活之间的平衡，亦即处于为人的尊严、逻辑、道德、宗教、审美所需要之物与此时此地之处境所要求之物之间的平衡，也要找到生活利益承载者——他们既对何为人的尊严，也对何为实际需求持有不同观点——之间的平衡。这一平衡处在不同力之间的合力方向上，而这些力就其本质而言只能大致加以确定，因为对行动之目标的考虑，对公平、正派——概而言之，“价值公平”（Wertgerechtheit）——之要求的考虑，以及最后还有对名声之要求的考虑，这些都无法根据自然的价值测量工具获得协调。事务技巧或交往手段正是要在这一点上获得达成一致的尽可能合目的、尽可能合适以及尽可能有益的各种条件。

无论人们在公共领域的哪一层级进行检查，到处都有规则与处境、普通人与政府机关工作人员之间的相同关系。相同的游戏不断重复——不管是一部国家宪法，抑或一份和平协议中的各种重大关系，还是法官判决所宣布的小事，又或是两个公司之间一份合同的起草。法律、经济以及技术之自然的相互关联之网不断扩大，但与此同时，在其中也会不断出现各种新的游戏可能性（Spielmöglichkeiten），它们中的一部分创造新的关联，一部分则绕开旧的可能性。技巧的任务就在于，使订约者之间达成的平衡最大可能地类似自然的平衡，而这是想说，使其以这种方式形成，以至于即使一种借助信念或相互理解及相互让步作出的平衡，也无法被证实为更好、更公平、更均等。最后，技巧的任务还在于，每个人都最大程度地利用其事业对手（Sachgegner）的让步，或者迫使其对手让步，因为他在此只会更多地考虑事务处境的逻辑（Logik der Geschäftslage），后者追求一致的达成，而非自然的信念平衡。另外一种价值联结（Wertbindung）则由于个人向意义承载者或国家机关工作人员的非现实化而不再存在

于这一公共领域之中。利己主义会变为伦理的剩余要求（Restforderung），这一要求会对利己主义非精神性的过度紧张设置边界，从而，原始、自然而有限的自私自利能以有意义的方式——亦即摆脱其失去理智的着魔——产生作用。由于它被迫进行自我净化——因为考虑到技巧的其他原则，亦即使取得一致与尽可能自愿的平衡相等价——利己主义就保持一种社会效用（Sozialdienlichkeit），而这一效用对于利己主义既会被极端自然主义的权力与力量道德（Macht- und Kraftmoralen）（对强者权力的辩护），也被由纯粹意志的，以及隶属于道德法则或文化价值之隶属的极端理想主义道德所否定。

在一个没有爱与信念作为人的联结方式的领域，就不会有对立面的平衡，而只有它们处在取得一致的道路上的它们的调停。这一道路冷酷地从自然力量在其中进行决断的公开冲突旁边经过。可是，这一暴力的决断（Gewaltentscheidung）与人的精神本性相矛盾，它只能与暴力本身同样久地存在，而在遭受强迫之情况得以保存的现实手段减少时，它就会变得无效。剥夺他的自由、伤害他的尊严、对他无所尊重——失败者会对战胜者奋起反抗。交往手段就是借助如下方式对这一过程进行预防的技巧：它让他人的尊严不受冒犯，让对手的弱小可以被想象为源自其自由决定的结果，或者将负重的胜利者角色归给客观力量。它遵循这一方法：从每一决断之中，将来自威胁与软弱的相互作用之中不可避免的低等出身借助如下方式指向别的方向：策略会给予决断一种公平和理性之平衡的面孔。低级的交往手段在此会满足于制造各种幻想，它们会暂时为参与者维持假象，满足相互之间的威望需要，至少不去败坏之。较高级的交往手段则走得更远——制造事实，这些事实的存储会为强制解决的公正性提供意味深长的证词，并担保其安全性与持存。如果人们将俾斯麦视为普鲁士的政治家，就必定会钦佩，他是如何通过创立帝国而必然使普鲁士获得扩张，并使

之完全合理，而若无此背景，这一扩张就或许会作为一个国家纯粹的自私自利而出现。

特性（Cachet）应当予以保存。人几乎不愿被揭露，他也几乎无法忍受对太过人性之物（Allzumenschliches）[(2)]的回忆，同样会去逃避对残忍暴力的太过普遍之物（Allzugemeine）的回忆；而根据公共领域的内在合法性，没有这一暴力，特性就根本不可能。人要求给予这一无意义状态以意义，并因此陷入通往交往手段的各种动机之中。就其自身而言，交往手段则意味着威胁与恐吓、诡计与说服以及行动与协商的游戏，是权力扩充的各种方法与技巧，它们必定与权力捍卫和辩护的技巧、论证的游戏以及无意义事物的意义赋予内在地关联在一起。这一游戏的进行乃是历史（*Geschichte*）的基本特点，而历史只在其持续不断地演历（geschieht）之处存在，[(3)]而它又只在持续不断地遇见自身之处演历。只是为交往手段之故，人类才拥有一种历史，交往手段的生命利益（Lebensinteressen）就在于要求向前以及向后的连续性，而演历进程（Geschehen）的意义就存在于一种发展以及各种辩护的可能性之中，根据它们，从各种时机（Gelegenheiten）之中会产生出各种事件（Ereignisse）。

平衡从其自身而发生；价值在信念的中介之中创造平衡，而人则在爱的中介之中取得平衡。必须取得一致。中间路线在此并不确定，所能确定的只有部分可以提前确定、部分无法提前确定的各种力量之合力。人们必须找到这一中间路线，而不能指望各种规则。这样一种关系对讨价还价、磋商以及谈判加以限制。因为，一种正确的中间路线在其被找到之前并不存在，并让所有事物在想象中如此加以构造，以至于它们拥有一种公平与公正的外观，故而，价格、相同的价值以及平息状态只能从供给、需求以及讨价还价的相互斗争中被取得。在日常生活的固定区域，这一规则不会被如此明显地感觉到，这是因为，在此处，每一事物都已经通过合法的秩序及传统、持续的销售以及所有相互关系的习以为常而获得了一种近乎确定的体系之中的位

置。可是，如果我们抵达日常生活的边界，并且其固化的关系松动，情况看起来就会有所不同，法则的效果就会更加清楚地显现出来。通过对交往手段之法则的调节，国家限制其效果。不过，在国家的合法领域终止之处，在其主权权力不再有机会施展之地，亦即当它失去机会之时，就会出现作为达成一致之首要要求的讨价还价与交易的强迫。

这是一种无限的自在自为的过程，它只能在压力之下被迫终止，正如它为诡计所引导。没有哪怕只是潜在的威胁，就不会达成一致。每个人都想使他人清楚，他不应该对一致如此重视，以至于他感觉自己已被想要达成一致的单纯愿望所约束。而每个人都会以某些方式的威胁对此作出回应，这些威胁使他免去对别人的哀求，并使对手有所收敛，不过，这些威胁要尽可能符合实际以及利益的目的，并处于有根据之影响的形势之下。若是施加压力的办法穷尽，则这一使用相同手段的游戏必然导致诡计。如果不存在实际的胁迫，或者以撒谎的方式，使某人屈服，或者对其加以愚弄，以便从他那里得到些什么，这会被认为很卑鄙。只要存在说服某人的指望，计谋（Überlistung）就应受到谴责。然而，在公共领域，说服已无位置。公共领域的所有事件发生在已经非现实化的意义载体之间，它对公共领域的举止并非根据思想价值（Gesinnungswert），而是根据商业意义加以判断。

威胁与诡计会考虑个体的自由，只要这两者意味着交往手段的交道工具——因此并不只是允许，而且为公共领域之精神所要求。如果它们从一开始就将个体对自由的使用予以阻断，它们就会变为敲诈与谎言。区别的关键在于，我们是否在交往手段游戏的过程之中借助相同的手段——它们也为其他人所支配——以及在对人的自由同等尊重的层次上，借助策略（Strategie）与战术（Taktik），将人如此程度地驱至困境之中，而他会宣布自己已被战胜；或者，我们是否借助与游戏迥异的暴力手段，以及错误事实的伪装，从而使游戏根本无法进行。社会伦理要求人们以无所防备的姿态进入事务之中而进行操作，

与之相反，一种违法犯罪会使用赤裸的暴力，而非游戏的逻辑，哪怕它屡屡危及生存。所有公共关系都基于相互原则。每个人都会给予他人与自己所要求的同样多的回旋余地，只有从个体措施的相互性之中，才允许一种回旋余地的扩大以他人的回旋余地为代价而产生。在每一时刻，对手都以这种游戏公平（spielgerecht）的方式拥有对自己的支配权，直至事实的逻辑最终作出决定。这并不会使生活对立的尖锐状态得到减缓，而只会排除以人的尊严为代价的暴力平衡的危险。因为人的心灵与精神状态要求，即使关乎生死存亡的斗争，也得有模有样地进行。

在公共生活中，每个人都能看清他人，但却并不是在他人究竟如何存在（wie er ist）这一方面，而只是在他何所意欲（was er will）方面，因为个体的人性已经隐没于面具之后，只有非现实的功能还在实际地发挥作用。而无论是否所有人都得从事不同的事情——这是因为整体需要工作分工——但从某些方面来看，他们确实想要所有人都相同，而根据公共领域社会结构所要求的利己主义法则，他们必定会想要实现这一点：他们最大可能的利益。公共领域因此而已经成为人与人之间自然关系的严格对立面，他们由纯粹相同的本质构成，这并非因为他们彼此（einander）相同，而是为了彼此（für einander）而趋同，而在现实中，每个人都与他人迥异，即使有人与他人相同，那也是因为一个人必须对他人保持为神秘。为了对这一统一化（Uniformierung）加以平衡，社会为其国家机关工作人员配备了截然不同的各种关系，关照差异化的外观以及那种通过仪式与威望而实现的精巧配置，它对围绕生活的胜利、权力、声誉以及光辉而展开的千篇一律的斗争以变化多端及充满张力的方式加以塑造。毕竟，何种威胁比无聊更难消除，何种技艺比将饱腹变得饥饿更难实践?

为一种人类心灵所特有的共同体效用（Gemeinschaftsdienlichkeit）进行辩护之人，会尽力却徒劳地将公共领域疏远状态之中个体彼此分离的责任推给外部环境、个体丰富的

此在（Dasein）以及生存形态（Existenzform）的躯体性（Körperlichkeit）。而伦理学则徒劳地进行尝试，将公众精神所强加的行为以道德的方式，通过行为所特有的、出于特定交易目的的衍生之中拯救出来，抑或通过对这一行为严格加以排除而拯救它，随后耸耸肩膀而推荐二元论：世界恰恰不是别的情形。并不存在这样一种公众逻辑，它将自己的意志强加给个体，并在自己的重压下使一些人崩溃，但却并非更深地植根于尊重人之尊严的道德之中。如果人在其内心及心灵中具有与在其精神中一样统一的财富（Besitztum），那它就可能将受限于身体的利己主义直接而系统地加以限制，批准它一定的享受额度（Genußquanten），并将个体考虑进一种社会和谐系统的美好平衡之中——这正如所有乌托邦所描绘的一般。如此一来，只有恶的意志会阻挠精神王国在尘世的建立——即所有孤立的暴力中心向共同体的最终转变，而人们或许可以将社会生活秩序视为妥协、紧急救助以及过渡阶段。通过为其内在所规定并与心灵相关联的特性，人被阻断了通往这一前景的道路，而只有将心灵变成一种科学且可根据观察定义的现象之整体的时代，亦即自然主义与经验主义的时代，才能忍受一种作为其精神性领导阶层之世界观的共同体激进主义的伦理。精神为一种个体的且不可替代的心灵中心（Seelenzentrum）所理解，后者至少以此方式理解自身，并且如此才对身体的定在领域（Daseinsspähre）产生影响。这就是让人无法安宁并破坏所有构造及和谐体系的独一无二特性。强力意志的萌芽潜伏于此，这是因为，心灵由此出发被保持在活动之中，它从那种深度的相互对抗逃离，要求表现和出场，也会从表现和出场向自身回撤，它逃避被看到（Gesehenwerden）；这一活动会迫使人——他自己并不想成为受害者——进入非现实化、进入他人以及自己距离化的名声体系的保护中。然而，人们对于自己认为不值得保护之物，则不会加以保护。只有对以个体方式塑造的人之尊严予以敬重的巨大需求，只有对最后存在的预感，对其靠得太近则是反对生存的生存犯罪（Existenzfrevel

wider die Existenz）——只有每个心灵中心——亦即世界心灵——所具有的深度敏感才会要求这一保护，并因此为公共领域的逻辑奠定基础。

人们通常以相反的方式看待事物——认为是更现实地看待事物，但事实上只是更为自然主义以及更为机械主义地看待。人们让生活必需品为围绕此在展开的斗争进行论证，又让这一斗争为寻求饭碗所需要的诡计进行论证；最后，让这一寻求饭碗为工作的目的体系——公共关系的结构——进行论证。以此方式，人们将生活必需品与道德原则相对立，将身体的欲望体系与精神抑或——因为精神已经扁平化为才智，而才智最终又是身体的最好工具——心灵的价值体系相对立。这样一种二元论一向已经融入诸多知名德国人的血液之中，他们同样具备政治家的才能，特别是贝特曼–霍尔维格[(4)]、马克斯·韦伯[(5)]以及拉特瑙[(6)]。对他们来说，政治是人们以哭泣之心灵所为之事——在这一态度中，他们最伟大的前辈乃是路德（Luther）——因为身体的强迫与精神的逻辑明确要求这一点。俾斯麦也了解人与人之间的这一断裂以及外交家与政治家的“肮脏活计”（Drecklinie），不过，对他来说幸运之事在于，大地主、骑士以及莽汉的鲜血起到了关键作用。只要一个民族以不良之心从事政治，只要一颗破碎之心被由其本身（eo ipso）分派给了美好的事务，人们就不能惊讶，体面之人并不想与政治产生任何瓜葛，而政治则会逐渐证明其政治家和外交家与消沉状态相称。人们首先会因为政治良好而在政治中（bei der Politik）哭泣，然后会因为政治恶劣而哭泣政治（über die Politik）。[(7)]

因此，政治并非单纯的“精神游戏”[(8)]，而人们会自问，若无交往手段的这一清冷气息、公众的这一逻辑以及名声与人为状态的面具，心灵是否真的能够呼吸。人们最终仍需要对此加以说明：在人类心灵敌视文明的浪漫主义态度通过其诱惑性的假象对人做出贫瘠的规定之前，这一态度是否完全前后一致。并非每个人都适合一种悲剧英雄的格式，他咬紧牙关对自己说：你必须作为一个正直的男人而坚持下

去；他宁可绝望地从自身卸下重担——哪怕只是在想象之中，然后献身于软弱的英勇精神（Heldentum der Schwäche）[(9)]。

浪漫主义的文明短暂状态（Zivilisationsflüchtigkeit）——心灵的形式否定主义（Formnegativismus）——完全无法经受一种严肃的考验。若非生命、身体和才智已经导致交易、公众以及官方和职业的各种义务必然存在，并在所有道路上有无数考虑可以被采纳，那么——如已经显示的那样——心灵就必须因自己以及其他心灵的自尊之故而创造并具有针对这一公共领域和交易，这些要求距离的职位、职业以及行为，这些工作日和假日的仪式，人为状态的权力以及一切维护颜面之物的力量。人们轻易地谈论，文化与文明消耗并扭曲了人类的心灵，每个人都在内心最深处燃烧着向往文化与社会之彼岸的柔和火焰。只有对于一个已经陷入社会之网中的心灵而言，各种对抗作用才具有价值，这一心灵通过非现实化（除了在爱与信念的共同体进行自我构建之处）而从这些对抗作用之中解脱出来。或许情形正是如此，或许人内心深处存活着一种对人性最后的回忆或者最初的希望，而这一人性在前生存（präexistent）或后生存的（postexistent）处境之中已经实现或者会被实现。在此世界之中并非如此，但也并非应该别的情形。在此，如果心灵想要孤独地走上自我维护的道路，则它不仅没有别的选择，而且所有价值的实现——人在其中向上提升自己——会在自由之中向它要求决断，通过自我牺牲或自我锻炼，通过依照这一世界的各种法则而实现非现实化的技艺，从而获胜。

考虑到所有游戏性质的关系，这就显而易见，而这些关系并不遵循交易的逻辑，而对于这一逻辑的秩序，得体则以难以测量、难以捉摸的方式进行决定。因为社会（Gesellschaft）又叫作社交（Geselligkeit）。职位与职业僵化的功能、公众的装备在此并不起作用。人们感觉自己被邀请参与其他风格更为简单的游戏，参与一种言说一切而又无所言说之亲切的无声交往手段，它使人平静，但又从不将紧张完全消除，因为它让自己留在不确定状态之中。在暗示

（Andeutung）的一种文雅、抑制（Verhaltenheit）的文化应用领域，一位成熟人士才会显示出完整的高超技能。毕竟，动物的表现亦直接且真实；如果事情不再取决于表达，则自然会更好地停留于初级生物，而且会省去人类的断裂状态（Gebrochenheit）。除了在一条狗身上，我们还能在何处找到极为纯粹的欢叫和极为纯粹的悲哀表达？何处能找到马身上的这种姿态的高贵？何处能找到牛头部的这种非凡气力？人的欢笑和哭泣以及他的面部表情变化，只在它们将自然与精神的明确状态置于身后，并被那种不可思议状态（Unfaßlichkeit）所掩盖之处才令人震惊，这一不可思议状态使鸿沟（Abgrund）尚未开裂就已被预先感知。在间接之物（Indirekten）当中显示出人的无法模仿（Unnachahmliche）。

可是，并非只存在一种捉迷藏游戏（Versteckenspiel）的美学。如果人们之间不存在相互关联，没有事业与血缘联系，而又想要和睦共处，那么，在这一捉迷藏的游戏之中就存在更为深刻的意义以及更为痛苦的必要性。即便需要遵守仪式与威望的法则，人们的社会交往也会进行，当然，并非借助商业生活所需要的那些强有力的制造距离的手段（Distanzmittel）。当然，人们进入社会，恰好就是为了寻求从商业、非现实化以及抽象状态的负担之中恢复健康。不过，在与不相识之人中间恢复健康、在不具备信任之氛围当中放松，若无一种“勿要靠得太近”（Nichtzunahetreten）以及“勿要太过敞开”（Nichtzuoffensein）的技巧，这如何可能？“快刀斩乱麻”[(10)]所得仍是一团乱麻，而非问题的解决：完全如同家里一样行动，将角色简单化，脱离对话而自言自语，或者将自己排除而纯粹去观察他人。只有铤而走险去伤害别人或者被别人所伤害，只有懂得去胜任这些困难，人们才会感觉到问题。

如今，一种沙龙的礼仪（Etikette）使对这些问题的应对变得简单，其方式为：它至少将失礼（faux pas）变得不大可能。可是，如果人们不增加稳当的得体——每个人都懂得以个体的方式采纳它，并

且在一定程度上在黑暗中找到其道路——那么，人们就会有单调乏味的社交活动（Salonlöwentum）——那种运行极为顺畅的无可指责与娱乐消遣的形式主义，借助它，无足轻重之人经常会对同类人虚张声势。得体乃是对各种难以领会之区别进行感知的能力，对各种处境及个人以无言的方式在其情形、举止以及容貌之中，按照生活中难以理解的各种象征所言说的诸多现象的那种无法翻译之语言进行把握的才能。得体乃是对周围环境微细震动作出反应的准备，乐意见到别人并将自己从视野之中排除，对他人以他们而非自己的尺度加以衡量的心胸开阔（Geöffnetheit）。得体乃是对其他心灵始终清醒的尊重，并因此是人类心灵首要以及最终的美德。

从个性（Individualität）的这一陌生与自我的重视（Fremd- und Selbstachtung）之中所得出的得体，所具备的最重要特征乃是——温柔（Zartheit）。它是对可能及愉快的社交加以安排的唯一手段，因为它从不让人走得太近，也不会让人走得太远。将一切表达出来以及每种火山爆发式的诚实需加避免。给予关怀的虚假总是优于造成伤害的真实，不进行绑缚的约束力是为最佳。在这一领域，既不应该存在善良、真实，亦不应该存在邪恶、虚假，而只应该存在善行（Wohltun）的全部价值——最大可能性之关怀的卫生学（Hygiene）。只有缺乏教养之人才会让自己为阿谀奉承所欺骗、为客套话语所蒙蔽，然后对败坏的世界破口大骂。我们短暂地来设想一下相互之间几乎不认识之人的交往，他们想要说出他们之所思，抑或完全相互猜测。短暂冲突过后，冰冷而凝滞的氛围（Weltraumkälte）必定会降临到他们之间。

自然，这会导致极为微妙的困难。生活各个领域的运行当然不会如同关于它们的诸多篇章那样获得整齐划分。社交开始于何处而又终止于何地？它在何处转变为商业事务（Geschäftlichkeit）？各种共同体圈子的信任从哪里开始？它在何处允许我们卸下防备并允许我们信任善意、热爱、理解以及认识？如果得体不回答我们这些问题，我们

就遭遇了背叛和出卖。试探、警惕而又维护颜面，但却从不带有过重的防备、傲慢自大——此为软弱的确定标记——以及过分殷勤；坦率，但却从不会无所保留；确定，但却顺从；和蔼亲切，但却从不卑躬屈膝——每个人都了解这些摆动，而其摆动幅度则决定着社交中人们的尊严、名声以及价值。

得体的各种卫生价值（Hygienewerte）仅在其不确定的宽广范围之内有效——这一范围伸展到一切社会关系，并且一定程度上在一种特殊的浓缩之中作为乐于交往的共同存在（Zusammensein）而出现——它被奠基于心理存在的易受伤状态（Verletzlichkeit），并为社会环境之中个体差异的不可预见性所调整。不过，针对卫生之效果的先决条件却是其运用的完全无法察觉性。塔索之言（Tassowort）在任何地方都不及此处更具真理："觉察到意图，就会扫兴"[(11)]。质朴（Natürlichkeit）同样属于作为温柔的得体。真正的优雅乃是一种发自内心的本然、温暖与必要，只有它才会为完全得体之行为的疗效提供一种适当的基础。我们何时感觉到矫揉造作（Gekünsteltheit），就会看到相同的任意性，它可以这样、或许一度也可以别样行为，而只有他人隐蔽的疏远会对我们造成双重伤害——如果它并不使我们无动于衷。可是，就算是孤独，也要胜过与不得体之人的交往，尽管这对人要求甚多。长久的沉默会让声音生硬、口舌笨重。谁若一再从对周围环境的绝望之中退回自身，就会强化借以对外防卫的克制。但是，心理存在并不认识外在与内在，因此，孤独之人设立了针对自身的障碍。僵化、守旧以及各种稀奇古怪之事塑造着离群索居之人——拥有怪癖的独身之人——他针对世界而封闭了自身，最终再也无法找到回归自身的道路。

得体的智慧乃是：为我自己之故而爱护他人、为他人之故而爱护我自己，这就是我们社会生活无根据的插曲（Zwischenspiel）以及绝对多余之物——我们借助它对纯粹可忍受之物舒适、兴奋而富足地加以塑造——的根由（Rechtsgrund），尽管这听起来颇为自相矛盾。

随着一种技术世界的发展——它的速度、它的电报文体（Telegrammstil）以及时间都只效力于赚取钱财，看似多余之物的文化面临应该为所谓必要之物牺牲的危险。针对机器的暴政，心灵需要保卫自身，即使生活不这么做，心灵也有理由对生活仅从其充盈之中所要求之物——人与人之间可能性方面的此在之富足——进行辩护。因为得体乃是内部社会差异状态的技能，可是，从中并不会留下外在可见的沉淀物，它不带有人为状态的僵化手段，并且只在个人之间纯粹的相互交往之中展开自身。如此之多的空间、如此之多的时间必须总是存在于此——如果人想要依然是主人，或者至少是孩子，而非家中的奴仆。

得体的效果领域在何处与交往手段的效果领域相区分，借助一些标记即可确定。交往手段关系运作于某些种类的非现实化的人格、国家机关工作人员、“公职人员”以及商人之间。而得体关系（Taktbeziehungen）则运作于自然的个人之间。前者之中的目标在于取得一致，它以作为各种相互确立力量之合力的胜利或失败的抉择的背景而产生。后者之中的目标在于平衡（Ausgleich）或均衡（Balance），并且完全不稳定，因为支点所拥有的处境重心超越自身[(12)]，也因为缺乏对个体所分有的重量进行固定所应遵循的各种规则。谁让别人感受到他的权势、他的优越，谁按照成见——以某种方式适当造就的印象——对待他人并对其进行评价，谁就是有失得体（taktlos）；有失得体的乃是心灵的聋子、盲人以及偏执者，他对于每件事只从自己或者只从绝对的否定（das absolute Nein）来推断。对于两种效果的领域而言，相同之处在于它们的处境特征（Situationscharakter）——对一种决不再次出现、不可替代以及不可分类之情境的限制，而这一情境对我们所提出的要求无非在于：它要被接受、被掌握。交往手段的处境依照策略与谋略的法则而一步一步地产生并消解于非现实化的国家工作人员或者事务代理（Geschäftsträger）之间。而得体的处境产生并消解于自然的个人之

间，它以外在于理性且难以觉察的试探（Vorfühlung）为基础，并处于对保持距离的谨慎遵循之下。得体意味着对各种无法直接通达之性质的探查，因为它们被仔细地对世界的目光隐藏起来；得体意味着对处于社会环境之处境的持续转变之中不易觉察、但却极富启发意义之事物的远距离感受及远距离摸索；得体意味着对他人的鉴别，以及同时不让对方觉察到自己表达中的压抑（Gedämpftheit）的能力。

工业化主义（Industrialismus）乃是有失得体状态（Taktlosigkeit）的交往形式，表现主义为其艺术形式，而社会激进主义则是其伦理形式。对躯体卫生学的呼吁——它已经满足于开设天窗以及在墙体上镶嵌瓷砖——极好地适合于一种直截了当地冲向本质之物的技艺，以及一种无所顾忌之坦诚的及原则上会伤害自己与他人的道德。这些价值属于一种情感匮乏（Seelenlosigkeit）的文化，它只能被借助各种可估量的事物和明确状态来应对，因为它——完全不考虑任何其他事物——已不再具有针对各种细微差别（Nuancen）的时间。唯物主义的自然观念，身体的去灵魂化（Entseelung）与去精神化（Entgeistung），自然现象及其纯朴现实性尺度的降级（Deklassierung），由此导致从躯体的边界线挣脱出来的内心世界的夸张状态，道德原则的纯粹主义、严肃主义以及对世界的敌视，对道德原则的盲目信仰以及对明确性的崇拜，表达之中无条件真实的虚伪的郑重，限制状态的排他性使之生效（Geltenlassen）——这一切都是匆忙慌乱的机器之人（Maschinenmenschen）所具有的相同精神状态，他们所轻视的不过是非本质状态（Unwesentlichkeit）。不管是资本家还是共产主义者，这种类型的人只知道各种事物以及不同的价值，而在看不到价值之处，对他来说就是一文不值，也不值得他采取行动。这种人想要拥有客观的价值之物（Geltendes），其本身可以被承认并被转化为他的生活基础；从一种准则为其自身之故而实现的理想主义立场出发，他还会如此傲慢地轻视实用性伦理学家（Nützlichkeitethiker）以及关于成功、合目的性以及极大乐趣的道

德；然而，他是并且始终只是——已付出代价而想要获得报酬，哪怕是具有永恒价值的天赐吗哪[13]——的教条主义者。

真正的善良（Güte）不计报酬、没有理由地行事，它出自爱的盈余，并不需要固着于一种财富（Gut）、一种价值之上。[14]对法则的援引只是以否定的方式界定伦理领域，只规定那种理所当然的道德。伦理不能始终停留于它的最低要求之上，这是因为涉及只存在于奢华精神（Geist des Luxus）之中的更为伟大的事物，亦即能够在热情之中加以确定的事物——如果允许如此说；此外还因为存在各种微不足道的事物，对于它们的大小，已无价值可供使用。如果某人基于一种崇高、没有理由且满溢的世间快乐（Weltfreude）而献出自身，而人们对此致以钦佩之情，那么，在得体且有意义的温柔创造联合的前提条件之处，人们也应当对他表示尊重。无根据状态（Grundlosigkeit）乃是得体的本质要素。否则，得体如何在日常生活的各种价值等价的处境之中塑造我们的行为准则？在所有无法根据理由有选择地进行处理的情景当中，我们没有其他的道德原则。

我们的道德态度承受着一种对思想、良知以及各种内心可把握价值的过度强调。人们不仅不可能始终按照良知、按照思想来安排生活，而且也不应该如此。人们有权让本能、非理性的认识源泉以及所有不可测因素在其行为举止中起作用，他也完全有责任给予他本性之中这些无法为理性、精神、价值、道德法则以及各种原则所约束之力量的财富以空间。对人来说，存在一种要求，它基于具体处境的支配以及一切与他一同存在之物的当下而产生，而他则不得不或者按照交往手段，或者按照得体的本己法则来满足这一要求；也存在一种针对社会和社交的义务，对于这一义务，人从本性上就有能力承担，并且为它所规定。并非我们感觉到对我们进行催逼的一切，我们从热情洋溢、从生活的游戏本能（Spieltrieb）中所渴望之物，对我们而言皆为道德所不许。社会与社交同等地唤醒人的全部能量，并提供自然需求、精神技巧以及心灵感受之间最高协调的可能性，它们中的每一个

都依照自己片面的方式并且依照不同的法则，但却如同经过协商一般在相同的方向上产生。

交往手段与得体的行为在现实中无法分开，仅在观念之中有所不同，它们标志着人们在公共领域的行为方式，这取决于它是否从事商业，抑或只是从事并无目的的单纯交往或被认为从事以放松与生命的提升为目的的消遣。两者不停地相互蔓延，而又只是分寸感（Taktgefühl）以及遵循的谨慎支配着人们，在公共生活之中采用正确的举止态度。据此，激进主义的重大错误显而易见，抨击与辩护只通过人的自然与才智的本性获得论证，但心灵及性情（Gemüt）却被视为和平原则、无限制献身、无抵抗状态以及强调博爱的庇护场与地方。即使是内心和内心世界，也需要距离、明智（Klugheit）以及斗争。我们存在的每一层次都呼唤游戏与危险。

---

(1) 德语“Diplomatie”一词所具有的首要含义为“外交（术）”，但在普莱斯纳的这本著作中，对该词的使用并不局限于通常意义的“外交”，而是指广义上的交往活动，且具有一定的“权谋”色彩；而现代汉语的“外交”一词所具有的首要含义为“国家为维护其自身利益、推行其对外政策所进行的国际间交往活动”，因此，若将“Diplomatie”译为“外交”，则有失之过简之虞，故译之为“交往手段”，以期传达普莱斯纳原著中该词同时具有的广义的“外交”与“权谋”的含义。——译者注

(2) 这一表达为尼采所创造，并以之为其《人性的，太人性的：一本献给自由精神的书》（*Menschliches*，*Allzumenschliches*：*Ein Buch für freie Geister*）一书的书名。——译者注

(3) 德语中的“历史”（Geschichte）一词源自相应的动词geschehen（发生、出现；实现、执行；遭到；其直陈式现在时第三人称单数形式为geschieht），此处geschieht按字面意思和习惯应当译为“发生”，但为突出它与“历史”（Geschichte）一词的意义与字面之间的关联，故在此译为“演历”。而下文中的“演历进程”（Geschehen，geschehen的名词形式）、“时机”（Gelegenheit，复数形式为Gelegenheiten）以及“事件”（Ereignis，复数形式为Ereignisse）也与“历史”“演历”存在意义关联。——译者注

(4) 特奥巴登·冯·贝特曼–霍尔维格（Theobald von Bethmann-Hollweg，1856—1921），德国政治家，曾于1909年至1917年间任德意志帝国首相。——译者注

(5) 马克斯·韦伯（Max Weber，1864—1920），德国社会学家、历史学家、政治学家、经济学家以及哲学家，是现代西方思想家，其最著名的著作当属《新教伦理与资本主义精神》一书。——译者注

(6) 此处应该是指瓦尔特·拉特瑙（Walther Rathenau，1867—1922），德国犹太实业家、作家和政治家，魏玛共和国外长；曾任德国民主党领袖、德国通用电气总公司经理、董事。——译者注

(7) 此句原文为：“Erst weint man bei der Politik，weil sie gut，dann über sie，weil sie schlecht ist”，英译本将其译为：“First one cries in politics because it is good and，then，one cries over politics because it is bad”。——译者注

(8) 原文为法语：jeu d’esprit。——译者注

(9) 原文如此，意思令人费解；英译本译为“… devotes himself to the heroism of the weak”（参见英译本第160页）。——译者注

(10) 原文为“Die gordische Knotenlösung”，字面意思为“斩断戈尔迪之节”，也称为“斩断戈尔迪乌姆之节”，源自一个与亚历山大大帝有关的典故：相传，公元前334年，亚历山大大帝在远征波斯的军事行动中进入小亚细亚北部城市戈尔迪乌姆，此城有一座宙斯神庙，内有一辆战车，车轭和车辕之间用山茱萸绳结成一个绳扣。几百年来，无人能解，被称为“戈尔迪乌姆之结”。神谕说：谁能解开此绳结，谁就能成为亚细亚之王。亚历山大见到此结，拔剑斩之，结遂得“解”。——译者注

(11) 此言出自歌德以意大利诗人托夸多·塔索为原型创作的戏剧《托夸多·塔索》。托夸多·塔索（Torquato Tasso，1544—1595），文艺复兴运动晚期的代表，其代表作为叙事长诗《被解放的耶路撒冷》。在歌德的戏剧中，主人公的原话为：“如果她对朋友行善也抱有意图，人们就会觉察此意图，进而会扫兴。”这句话后演变为文中的表达形式，现已成为德语中的一句名言。——译者注

(12) 英译者对此所作的注解为：“此处，普莱斯纳使用了物理学中的一种形象：物理学中的支点及重心指的是出自各种力的动态对抗之中的一种确定而脆弱的静止状态。”参见英译本第170页。——译者注

(13) 据《圣经》记载，吗哪（Manna）是古代以色列人出埃及时，在四十年的旷野生活中，上帝所赐给他们的一种神奇食物。——译者注

(14) 此处的翻译未能反映出“善良”（Güte）与“财富”（Gut）这两个概念之间的字面以及可能存在的意义关联。——译者注

无暴力的乌托邦与对权力的义务

通常，能够通过人的手段加以展示的世间令人印象深刻且感动之物，总是与堕落的天使有关，它美好，却不平静，筹划宏大、着力甚多，却徒劳无功，骄傲而又不幸。

——

俾斯麦

相较于在民众的广阔生活圈子里，人们在日常生活的狭小圈子里会更快地学会屈服，学会遵从现实的各种法则、对得体的考虑以及交往手段的需要。因此，如同对在人们个人视域中所存在的社会环境向共同体的立刻或逐步转变之幻象加以排除，在人们的政治视野中，存在一种一切人在博爱之精神中无暴力联合的幻象。

人仅在特殊情况下能孤立生存。由于其本性，人感觉自己依赖于社会性此在。身体需要性爱的享受与帮助，精神需要交流，心灵则需要共鸣与忠诚。生活在大众之中、在多数有亲缘关系之人当中进行，这些人通过同样的居住空间、同样的语言、相同的工具，通过相互通婚以及货物交换而结成一种部分基于血缘、部分基于事业的共同体。这一环境自每个人出生的那一刻起就将他包围，直到他离世才会脱离他。

这一环境的范围与结构可变。存在过这样的时期，在其中，人们说德语还是说意大利语并不那么重要，重要的是人们对西方基督教文明（Christenheit）的归属感。这当然是因为对于这一太过辽阔的空间来说，对本质性的信任与不信任之关系起到奠定基础之作用的乃是城

市、依附关系、修道院以及教团。民族国家时代的产生乃是基于教会上层势力的减弱，而其危机性的形成则基于现代交通技术的发展，后者将广阔的空间转变成了较小的空间；这一时代虽然将归属感的边界向外推到了语言共同体（Sprachgemeinschaft）的边界，但是，它却恰好通过这一技术的抽象化的人为状态（Künstlichkeit），前所未有地将个体相互之间孤立在了远为狭窄的空间之中。

基于信任领域——在其中，我们尚能变得温暖，而不必诉诸对所有人都有效的共同之物（Gemeinsame）——范围之中的这一变换关系，以及基于最初不信任的范围——在其中，我们借助这一诉求也无法产生温暖，这已经颇为清楚：任何一种基于自然之信任的共同体会保持稳定，即使它不能被直接等同于社会构成物（人民、种族、国家、乡村、城市、政府、家族联合体、家庭、氏族、部落、部族、阶级、社会阶层以及职业联合会）。始终会存在最初的嵌入领域（Einbettungssphäre），因为作为身体、心灵与精神统一体的人之人格也必然被归属于三种相应的超个人（überpersönlich）领域，而这些领域使这一统一体的个体特征在语言、道德以及工作中按照一种文化风格以及一种特殊类型的人性（Menschlichkeit）生效。作为全体德国人风格概念（Stilgedanke）的德意志精神，在其成为一种政治组织的辩护原则之前就已经存在；而当民族国家概念在工业化主义、技术以及种族融合的影响下可能已经褪色，但只要还有一颗心脏为这一精神而跳动、只要还有热血之人感觉自己与它紧密相关，这一精神就仍将存在。至于德国人是否还将会从这一精神之中导出其政治团体的形式，我们不得而知。信任领域的社会凝固形式会在历史进程之中不断变动，只有拥有某物的需求会保持不变，在此需求之中，人们能够隐遁、上升、出现以及变得温暖，它会为我们人格共鸣的需求提供满足。

人必须为这一满足作出牺牲，但也对每一种牺牲做好了准备。他对于支配自身权力的放弃时常达到危及生命的程度，以便能在共同体

中生存下去，并去保障甚至扩展与社会持续不断的威胁性侵入、不信任的空间以及自我维持的斗争相对立的信任空间和共同体范围。那么就可以说，这一信任空间并非围绕共同体的领域打转，而是贯穿于它。有句俄国谚语说，死神不在山后，而在肩后。这对社会领域同样适用。在我们自身之中，除了存在向往共同体、支持共同体的身体力量，同样也存在向往社会、制造距离的身体力量，这种力量同样存在于我们心灵之中；而在每一种社会关系之中，总有上述力量中的一种——如果对另外一种力量也适用——期待着它的苏醒。

人在其中放弃对自身的直接自由以及依附于他的东西，并将其权力委托给决定并支撑共同体之人，这样一种作出牺牲的过程（Opferung），就是国家（*Staat*），它是一种将社会的与共同体的生活秩序在不损失两者之中任何一个的情况下，以持久的形式加以联结的程序。国家乃是一种程序，而非实体（Substanz），是预防措施的一种开放体系，它将公共领域的各种要求从它的不可预见性与不确定性之中突出出来，并使每个人对共同体的渴望与向往温暖及信任的天赋人权（Naturrecht）相适应，而且对两种领域之中各种持续不断的冲突与损害的危险加以排除。国家乃是效力于共同体的系统化的公共领域，是效力于公共领域的共同体之安全措施的化身。

处在由人的本性所均等地承受的对毫无保留与沉默寡言的不同要求之间进行平衡的方法乃是法权（*Recht*），在它的观念中，与一种通过信念、理智与内心的声音所达到的自然平衡相应的公平（Billige），以及与一种来自作为最终合力状况的不同力之方向的一致等价的公正（Gerechte）——均衡（Ausgewogene），这两者被结合在一起。每一领域都有其专门的决策机关，共同体依照明智与爱来调整自身，社会则依照游戏公正（spielgerecht）的斗争与得体。在这两个领域之间并无桥梁可供通过，它们不会复又服从第三种更高的合法性。因此，人必须以人为的方式进行调整，因为这一调整本身不会自动发生，在没有准则之处，人必须给出准则，不过，这需要在各种

声音的不断引导之下进行，这些声音被从两个领域传送给他：通过良心、敬重的能力和献身精神，以及通过各种利益的力量游戏的实际状况。在共同体圈子与社会圈子想象的横切线上，存在着作为始终处在变化之中而被把握的立法与判决之统一的法权。

法权的前提是主权，它是一种原则——根据它，国家得以自持；在其中，国家进行自我划界；通过它，国家得以存在。我们并不涉及如下问题，即非主权的国家是否也可能存在。不具备统一原则的宪法统一体、不要求效力的法律、不带有实际被虑及之强制力的秩序、不拥有懂得为自己设法获取敬重之对象的尊重——这些均不可想象。若要作出判断，这个或那个国家是否满足这一观念整体（Ideenkomplex），即使这在事实上颇为困难，但这一观念整体本身却十分清楚。不管人们如何基于有人定居的领土来想象这些类型的政治秩序的实现，根据其意义，它们自身却与每个个体将自己的自我支配权转让给一种进行最后裁决的核心（Zentrale）相等价。

决断必须存在。并非在某处、以某种方式如此而非如彼地采取行动，而是采取行动这件事情本身，这并非个人亦非共同体哪怕只是一瞬间所能想象的。领导必须存在，一种从自身出发而行动的主动权力（Initiativgewalt）的领导必然会成为最高权力的拥有者、会成为统治者与主人——只要知道与自己共属一体的多数人想要构建一种秩序。而如果秩序之中应当包含法权的有效性（*Recht*sgültigkeit），而非单纯紧急法令的特征（Notverordnungscharakter），领导就会成为一个对例外状况进行决断的“职位”（卡尔·施米特[1]）。因此它会由于这一秩序而成为社会生活的理性化不再穿越之点，并且，在这一点中，鲜活的单个人格性（Einzelpersönlichkeit）本源的且非理性的各种决断重新获得决定性的力量。人向社会抽象状态最高层次的这一复归——这一将整体为其内在理性化之故安放于非理性生命力（Lebensgewalt）之下的谴责——唤醒了对共同体伦理意义上的政治进行改造的希望。并且，它当然同时也是针对乌托邦的最强反驳。

因为人的多数就意味着立场、洞察方式及观点的多数，因此也就意味着在对差异性进行平衡方面的时间损失，而对这一平衡自身而言则必然如此，以便摆脱积极主动的力量。但是，存在反对一种最终平衡之可能性的两种理由：公共领域中人的非现实化的特征，以及现实领域的非理性特征及不可预测性。物理学家们的一次会议——在理想情况下——能够就一个问题取得共识，这是因为在现实性本身——例如一种燃烧的过程——作为一种决定性的手段而在问题的提出中起作用的范围之内，会议对于该问题的理解、研究及裁决的保障方面拥有明确性的各种原则。实践者与之相关的现实性绝不能如此从方法上加以准备，并被极端化为不同选择之间的一种决断，这是因为，由此会从根本上离开实践的地基，从而可能踏上人为孤立的观察的地基，并忽视时间，闭门造车般地肢解现象。而实践恰好就叫作，在暂时近似的中介之中，以及在一种并非方法上明确制作的，而是只有个体才能获得的经验行为的基础上，对各种事情的胜任。实践的才干（Tüchtigkeit）就其本质而言绝不是一种无风险的苦干（Zupacken），而它如果可行，就得存在特定的对它有益的幸运。因此，对于一场政治家所召开的会议而言，根本无法通过主动权解除之原则这样一种相互之间的确信而达成一致同意，这不仅因为它由非现实化的国家机关工作人员组成——这意味着它不再由可信任且原则上对理智敞开的存在所组成，而且因为这一存在的判断对象以及它整个的行为举止都需要实践。正如俾斯麦所表述的那样："在每个同业集体（Kollegium）中都会出现这种情况：当一件事情应当了结之时，有时有必要最终以抛硬币的方式决定事情应该如何，从而也就必然会有位在场之人最后说：就该这样！"公共方式的各种决断所具有的这一冒险特征，对于在理性中依据最大安全性准则而非信任原则作出行动而言，已经足够。

对此的一种无条件的担保在于：即使在现实之中，人们也会相应地采取行动，不过首先是在意识之中、在责任的强制之中为他人行

动。为了众多个人所组成之整体的主动权得以释放，他们不得不以某种方式将权力转交给某个个人，并将对整体的代表委托给他，哪怕需要承担针对可能的不当行为而采取的各种安全措施。信任之人——我们并非说，这一信任一定需要通过一种此人通过它而得以产生的选举程序来获得确认——不仅需要在其行为之中遵守公共领域普遍的折射定律（Brechungsgesetze），而且，还要承担对他人的责任。因此，作为政治领袖，此人已在双重程度上变得非现实化，他是某物，他意味着某物，他在第二种能力（Potenz）中展示某物，因为他不只是整体之中的一种功能，而且需要为了这一整体而实现这一功能，并且以整体的名义在行动之中将整体表现出来。

每个人都从自己的经验中得知，一种责任感如何影响行为的进程。如果我们不得不只为我们自己而操心，那么我们或许就会任由事情发生。即使是在困难的商业处境之中，我们仍给自己提供奢侈品，以吸引他人的目光与心灵，或许不会总是再三考虑，我们的行为会如何在他人那里产生影响；我们很冒失，因为我们知道，可能的损害只会由对此负责之人来承担。可是，在大众当中，由于我们不得不为他人操心，于是我们开始按照最大安全性的原则行动，这是因为对无辜之人造成损害的持久威胁悬临于每个决断之上。如果，根据公共领域的非现实化原则，利己主义已然成为伦理的剩余要求（Restforderung），如果，人们由此而不得不隐藏于面具、面具的各种功能及意义背后，从而产生一种均等状态，每个个体向其生存所绝对必要之要求退缩，退缩到每个人在其中都等同的纯粹寻求利益的意图之上，如此，以名义与委托而行动的领袖才真正不允许从这一固定不变状态偏离。“人们必须，”俾斯麦说，“为自己假定，其他人所同样追求的，无非是他们自己的利益。因此——并不存在什么献身精神！”因为通过将执行权力（Vollzugsgewalt）委托给一种由个人组成的特定组织，并最终只委托给某个个人，而他作为现实之人又会根据个体的判断进行决断，由此，所有情况的偶然程度就会无限增加。从处境

的逻辑之中寻找一种当下的解决办法、猜测不久的将来会发生何事、在眼前成问题的碎片之中借助运气进行抛硬币的游戏——这意味着一项我们只在对风险进行最大缩减之后才允许承担的任务。

因为国家所寻找的乃是有血有肉之人，它于是将自身置于一位领袖的领导之下，但却借助这一臣服而从它身上将一切权力都转移到直接的“听任选择”（Sichgewährenlassen）、转移到人性之上。在政治中，领袖应当展示出勇气、明智以及不屈不挠的人性品格，而不被允许拥有对于它们的补充权力：对于正直、理性以及温柔的权力。

矛盾的核心就存在于此，它使政治在一些要素中变成人的一种悲剧性规范，使得一种存在于私人道德与官方道德之间无法解决的冲突产生出来。在私人道德领域，这意味着应当正直、应当将每个人作为自在的目的本身来看待；而在官方道德领域，这意味着应当精明、应当将每个人作为手段来运用。[2]在两种情况之下恰好涉及不同的领域，它们在伦理上具有平等权利，并且根据事情的状况而获得尊重——借助这一答复，我们的理性已获得满足，但心灵却绝不会。就像人们可以无数次对我们说，对于站在海岸上的我们来说，海面的拱形隆起不过是由于光线的折射所造成的假象，而我们尽管拥有理智，却不会丢弃这一直接所见（Anschauung）；因此，我们作为人也始终无法摆脱心灵的那种二律背反、良知抑或内在之眼的各种错觉——即使我们得以借助思想而超越于它们。我们始终是一个整体，这一整体想要在它的每一个部分、在空间和时间中作为整体起作用。人格的统一性会抗拒根据分析的划分而向它无理建议一种生活的每一愿望。

因此，全部社会关系都从人出发而展开自身，以便最终汇入人海之中。为其鲜活的人格性、无可替代的现实性之故，人付出了非现实化、面具化以及功能化的代价，承担起人为状态、机械化以及繁琐化（Umständlichkeit）的整个领域，并且通过接受各种无意义的需求而为自己换来一种十分复杂之满足的精致（Raffinement）。为了他们的

信仰、习惯以及道德，在一种最初的亲密领域，志同道合之人承担起国家组织之重负，并舍弃他们自由与天赋尊严的不确定的大部分，而作为手段屈从于更高的目的。当然，最终一切都会终止于最高权力转移到其身上的这个人这里，终止于他非理性的个性、性格、性情（Temperament）、评价能力以及意志。无论是国务委员会、部委、议会，抑或是绝对的统治者——有一个人或被推或被拉而这么做，都会以某种方式引发群众运动，却总是从他自身推出一个主动权的核心——一种在一再恢复平衡的命运天平的秤盘上过度的重量。

在将执行权力向某个个人转让的强制之中——亦即围绕全体个人的圈子之中每个个人生活的代价——存在着我们心灵之中那一永恒的幻觉：所有人在一个共同体之中无暴力地团结起来的不可磨灭的乌托邦。与此同时，我们在这一强制之中也具有政治法则的支点，根据这一支点，这一无暴力的团结不仅不可能，而且为了所有人性尊严的利益——从个体与整体上加以理解——需要将其作为可耻的、自我毁灭的以及制造混乱的东西而予以阻止，从而，人们关于它就能够比毛奇[3]关于“永久和平的理想”（Ideal des ewigen Friedens）拥有更多权利说：这无非是个梦罢了，而且绝非是个美梦。通往领导的强制乃是对权力的义务，是上帝在世间最高的俗世义务，是喜悦地效劳及献身于生活的义务。它为国家与教会的权利、权力之获得与使用的权利提供根据，以建立社会生活秩序并为之辩护，从而对抗理性与心灵持续的暴动。

作为帝国首相[4]，冯·贝特曼–霍尔维格[5]于1914年8月的头几天针对德国军队对比利时的进攻作出解释，将该进军称为不正义之举，他违背一种精神而犯下罪行，而他——这位男人——就是从根本上为这种精神所召唤，去从观礼台上为德国宣布某种具有约束力的东西。在这一性质之中，他被禁止去下判断，这是历史书写者的事情。若他还想表达出比自己、比一个民族的观点更多的东西，还想要说实话，对他来说情况就会更加恶劣。他并无表达自己看法的自由，相反，他被

指定去领导各项事务。谁若达到了国家所交付的最高决断和要职，随后却还相信，自己能够获得像一个收租者的良心和谐这般的奢侈，这或许会获得人的同情，但却不再会被认真对待。如果存在一种历史的真理，那么，对它加以确定的过往也会属于它。哪怕一位政治家、全体内阁抑或整个民族甚至都良心泯灭而犯下罪行，一位负责的代言人的职责依然在于，将自己的地位通过同样正确的反对理由加以巩固，并对他人的地位予以削弱。

贝特曼曾相信，他允许也在政治上根据一种行为的类比而采取行动，依据经验，这一类比在人与人及面对面的关系中通常极为有效。然而，当进攻者对对手说：我对你行不义之事，因为我别无他法，而你应当获得补偿，则进攻者总是会解除对手的武装。此处，在他们之间还摆动着直接的关联之物，它会让坦率富有成果。这完全因为人的敬重就是以此方式获得；当我为表明我的善良意志（guter Wille）而向我的控告者和诽谤者透漏我的事情，那我也就冒着提供罪证之物就此公开的危险；而这种东西公开得越多，自我暴露（Selbstdecouvrierung）也仍然[(6)]显得更为正直。

在政治层面，这样一种举止根本没有意义，因为它在另一人格性中缺乏共鸣的基础。贝特曼在对谁讲话？对比利时，对法国，还是对全世界？何为比利时？一片领土、一部宪法、文化、传统、许多人、国王、部长以及特使。是否这其中的某个人必然会被如此称呼，以至于他会颇为吃惊，并且不做反击，而对自己说：这听上去很真实？谁来向比利时人担保贝特曼之言——此言效力于一个人们只有带着瞄准器和刺刀才踏入其中的区域——是正直的？跨越这样一种距离，每一种表达——无论它是否愿意——都会包含政治价值，而失去所有表达价值，即使它想要作为表达价值，亦即作为人的意义之中的坦诚而被接受。正如根据光学透视的规律，离得较远的事物要比离得较近的事物显得更小，那么，根据社会透视的规律，通过其职务及代理性质（Vertretereigenschaft）而非现实化之人，生活在于其他人的最大距

离中的人会缩减为纯粹商人（Geschäftsmann）的最小形式。他的全部表现都会获得策略—谋略的特征。当梅特涅[7]得到塔列朗[8]去世的消息，并如此回复：他借此想说什么？他由此而对这一规律作出了经典表述。

埃米尔·奥利维埃[9]——那位不幸的大臣——在解释法国与德国之间发生于1870年的战争[10]时，按照他的话说，是以一种轻松的心情为之。因为这一轻松的心情，法国人没有忘记他。贝特曼——同样很不幸——则带着沉重的心情走进战争，他与奥利维埃正相反；但他却并未因此将任何事情做得更好。当时，有一份英文报纸极为聪明地写道：并非进军本身，而是他对非正义之举的公开承认才是一种罪行——不仅是对他的祖国，而且是对公共道德。做出不正义之事，能被原谅；可是，以坦诚的方式为之，这对公众意识而言则意味着一种毫无廉耻的行为。"愤怒并非政治概念"——俾斯麦在文件段落的空白处对一位满腹牢骚的候补文职人员如此写道。

德国的崩溃并不能归咎于诸多个别行动。不过，关键性的一击却来自共同体道德与政治之间的那一悲剧性转变，对此，因其重大影响与应当对此负责的不幸之人的形象，人们应该始终将其指明为典型的脱轨（Entgleisung）。人们在这一形象身上看到，宏大的教育、高度的责任感、无可指摘的品质以及真诚的追求如何与政治直觉的绝对匮乏[11]结合在一起；在这一形象身上，德国人尤其应该认识到他们本性中的各种危险以及俾斯麦话语的真理性——若是一位首相"仕途坎坷"，德国人就会经历到这一点。即使笛手需要奏出令人震惊的声响，他也不允许由于激动而让声音走调。只有正确地进行演奏，他才有益于乐队。欢乐与眼泪只属于听众。即使是在"希腊人受罚"（plectuntur Achivi）[12]的意义上亦然。

在下面这句话中隐含着深刻的真理：政治家对上帝和历史负有责任。这并非是因为他的决断关系无数人的幸福与痛苦，毋宁说是因

为，在他之上已无可供问询的主管机关。因此，每一步对他而言都意味着冒险、尝试、投入可怕的游戏，在其中，并不存在将他在片刻时间中所拒绝的东西交还给他的永恒。在对时机（καιρός）——真正的时机（Augenblick）——所具有的义务之中，政治家只不过是人类普遍命运的代表，他无可比拟地立于其职责及片刻的爆发力当中，他或许会由于权力的影响而受到限制，却并非在产生这一影响的可能性中。自由的过度、政治领袖身上爆发力量的过度浓缩，这都迫使他再次通过投入上帝的意志而获得约束，从而无负担地从这一意志之中获得他的最高使命。如果战术与策略的各种需求向他要求极端的事情，即消灭敌人，那么，只有对上帝之使命最终自愿执行的自我约束行为——对一种他直接与之相对而限制自身的绝对存在所具有的责任——使他获得内在的安全与管束。因为若无消灭——至少作为威胁——也就不存在政治，正如若无对自由的消灭就不存在权利。

对于一种特殊的形势而言，政治总是细节化的交往手段。因此，它需要历史，亦即存在于它的当下与过往的各种决断之间的意义关联整体，正如它自己通过流逝而成为历史。在**这一**最高的浓缩之中，只存在政治—军事史，而无文化史。

文化生活久远的路程对此未加关心就已经成为过去，人们已经考虑过自己的计划，但却未对未来形态（Zukunftsgestaltung）与以往所发生的各种事件之间的联结有过担忧，而这恰好是质朴—原始自然力（naiv-urkräftig）时代的特点。年轻的民族最初几乎没有史学意识，因此几乎也没有历史，而只有神话。只有当它们触及自己各种可能性的边界，并开始对之表示顺从之时，这一意识才会发端。在作为生产力的度中变得疲惫时，人们会向后转身，以便发掘新的源泉，为其生存的辩护与理由找到支撑。到了老年，人的步伐会变得较小，并且谨慎有加；人们会试图作为联合获得过往的权力。所有成熟的时代在整个文化生活中会逐步地显示出历史主义（Historismus）的这些特征。艺术与科学越来越疲于从回顾的这一僵化之中挣脱。与之相对，对于

政治而言，这一回顾会成为建设性的要素，这是因为它符合人的成熟、已获发育的感觉以及被完全唤醒的辩护需求（Rechtfertigungsbedürfnis）。人对于斗争的决定变得越是敏感，他对于交往手段之游戏中各种有风度的技艺所作评价也就越高；交往手段之游戏尝试尽可能地阻止诉诸赤裸的暴力，并且将基于动物之间相互对抗的人反对人的公开化毁灭斗争尽可能予以延迟。向榜样学习或在进步意义上进行创造的艺术家，也生存于历史之中并且创造历史。当然，历史并不需要艺术家，正如艺术家不需要历史，这是由于艺术家的本性（Künstlertum）并不依赖于一种均衡地对未来与过往加以考虑的意识观点（Bewußtseinseinstellung）。相反，政治则是流动的历史，即创造历史，因为它知道，自己处在与过往及将来之世代的辩护关联之中。

单纯地埋首于过往，并不会产生历史。为此，还必须增加一种朝向当下之关系的新行动，也就是增加一种流逝的反方向关联、一种从效果而来的目的论视角。因为政治家知道，每一处境皆由各种危险点（Gefahrpunkten）构成，在此，人们会想要通过抛硬币来作出决定，并且与败坏道德的意识针锋相对，立于一种绝对偶然事件的领域之中来保护自己，正如他针对自己任意权力的意识而通过自愿与一种面对上帝的责任相联结的行为。因此，在历史书写之中，战斗与国家行动的主导地位具有一种内在根据，因为只有它们才发生于历史的基本要素之中，只有它们的决断才会考虑各种事件的一种发展意义（Entwicklungssinn）。因此，博纳·劳[(13)]在接受格拉斯哥大学[(14)]授予荣誉博士学位时曾说：问题并不取决于各种事件（Ereignis），而是取决于各种时机（Gelegentheit）。人们还可以对这句话加以补充：政治，同样还有艺术，从各种时机中制造各种事件，并且在一种持续不断的任意要素中借助各种事实的权力——各种驱动力，亦即在可能性的边界之内创造出一种意义。

这也正是为何在历史之中并不存在意义完全明确的事件，即使是本源的材料与其解释者——虽然情况绝非如此——可能会提供一幅毫无破绽的图像。事件总还是不断变化之历史的一种功能，而历史所选择的道路又会反作用于事件的外观、影响及价值。否则，拿破仑与歌德关于悲剧对话中的那句名言“政治即命运”就会是一种夸张。在自由与强制不可思议的混合之中，在如下的事实之中，即如果时间想要被使用，命运就像是随身携带着它，以及存在一种时日的要求，但却在事件的发生（Geschehen）中又存在如此之多的任意性、偶然性以及盲目性，存在着政治家在面对部分现实、部分想象的源自过往与发展意义的总体、面对世界历史论坛时的责任之强制。

“如果我不能使上天屈服，那就去催动阿刻戎河。”[(15)]人类向其领袖要求犯罪的勇气。指望现实意味着指望魔鬼。指望魔鬼，却不会迷恋它，也不会堕落，这是一种很困难的技巧，这并非对正直、信念及爱的要求进行反抗的直接否定性伦理的真正问题，而是平衡、真正中道（Mitte）之伦理的真正问题。它最著名的例子是基督教教会，以及在陀思妥耶夫斯基的《卡拉马佐夫兄弟》之中，在耶稣基督与大法官之间的对话中对这一问题所作的永远值得思索的阐明。为公共领域之重力所约束的这一即使救世主已经现身（erschienen）于其中之世界的法则要求大法官矛盾的自我否定，他不得不以秩序本身的代价去阻止其生存之中秩序的心灵，因为——以令人难以置信的方式思考——他信仰耶稣，那位已经现身者（Erschienener），从而决定牺牲耶稣，那位正在现身者（Erscheinender）。这是因为，对于上帝在尘世间的统治而言，没有什么比一场为他之故的心灵暴动更具危险。[(16)]

可是，陀思妥耶夫斯自己并未决定。尘世逻辑与天国之爱相互对立、无法调和，除非是在教会中，或者通过再次殉道、第二教会的创立。在公共领域的法则与毫无保留的准备之间并不存在中介，而是一无所有，但却是一种积极的虚无（Nichts）、自由的虚无。基督，上帝之子，到底有没有强迫人们追随他的权力？耶稣沉默不语。上帝的

仁慈或许胜过每种逻辑，但却并非借助这些逻辑——如果人身上接纳上帝的器官尚未经唤醒。在自由意志之中，应当作出朝向最高善的转向。耶稣基督对尘世心灵的直接统御之建立的观念恰恰在这一能力上遭遇失败——这种能力既可以是力量，也可以是软弱。倘若人并不立于善与恶的中心之点，那么，宗教大法官的话就无非是一种渎神以及马基雅维利式的恶行。不过，耶稣的真理通过给人带去自由的馈赠，从而将人置于一种非同寻常之可能性的意识之中，而人只能借助一种与启示自愿相连接的非同寻常的行为，从而才能向自己证明这一可能性。人自己承担义务以及为上帝赢获尘世——这最初所表达的赞同与反对旗鼓相当。基督的第二次现身（Erscheinen）——这对他而言是否会更容易?

教义对于下列问题拥有一个完全确定的答案：为何在这样一种尝试方面，对善与恶并不存在相同的可能性，从而我们不被允许如同相信善之成功那样去相信恶之成功。基督教十分了解原罪（Erbsünde），即人所特有的趋向于各自低级存在的持存倾向，以及栖于人本性的卑劣（Niedertracht）之中的这一堕落因素。而人对自己本性正常位置的这一偏离同样负有责任：人们必须将导致价值敌对（Wertfeindlichen）与价值削弱（Wertschwächeren）的一种更大可能性归于自由意志的各种效果。

不过，它会向我们显示，根据另外一个理由，宗教大法官依然正确。即使这一不可否认的卑劣行径——沉重的精神——或许无法被克服，人仍然不被允许彻底地作为个体、作为灵魂而放弃自身，从而上升到无暴力状态的王国之中。并非固执的自我主张，也并非爱慕虚荣，而是人格的内在独特性才形成了这一不可逾越的界限，如果这一人格基于承认，甚至只基于认识与共鸣而提出要求。不过，为何放弃世界比献身于世界的充实与危险应该获得更高敬重？为何勇敢而又短视地犯下过失的英雄并不与僧侣处在相同的高度?

只有处在公众之中而又作为公众所无法通达的一个领域，修道院才有意义。谁若想要以心灵的暴动来消灭公众并协助耶稣基督获得直接的统治，谁就违背基督的精神而犯下罪过，这是因为公众的法则扮演着我们自身之生存不可放弃之要素的各种本质必然的角色。“你们当在耐心之中赢得灵魂”，耶稣基督如是说，在这句话的深层意义上，极端主义遭遇失败。

对于宗教大法官的话，耶稣并未予以回应，不过，他亲吻了白发老者死灰般的嘴唇。这一爱的亲吻——它高于创造的各种意义法则（Sinngesetze），因为创造与法则都会转离它们的丰盈——乃是天国与尘世、心灵精神与权力精神之间一种平衡的真正充实的象征与信物。立于无限者之前，有限者难堪且羞耻，即使它不被允许摆脱自己的有限性。红衣主教纽曼[(17)]有一次曾说，不容争议的教义无疑是某种可怕的东西，但其可怕程度不及那种为了它的治疗而被创造的疾病：罪过（Sünde）。人们可以将这句话用在政治上，它的必要性已经从我们本性的价值中立特征中获得理解。哪怕只是为了理解在一切负有责任的处境之中对风险采取最大限制的要求，只要去考察人下决定的不确定程度就已足够。但是，如果没有对责任的接受，则一切无从发生，因为公共领域是人们相互共存的一种基本形式；而如果没有公共领域，则一切也无从发生，因为个体并非到处都通过爱与信念而相互关联——因为他们的爱与信念过多，但在无关联状态（Unverbundenheit）存在之处，相互之间产生距离的游戏必会上演，于是就只能在自我放弃与政治之间进行选择。

无疑，以社会激进主义为基础的实验之中，从未有过比原始基督教运动规模更大者，因为从不存在一种比耶稣基督的“登山宝训”[(18)]与在十字架上的殉道更高的要求无条件服从的价值。如果，尽管某个教会借助耶稣基督的人格，针对所有的反对而为统治者职位与连续性的思想进行辩护，抑或某个组织在权力扩张与交往手段方面与世上最伟大的帝国并驾齐驱，那么，就算对于最盲目之人——不管他如何坚持

自己的教义——也会清清楚楚：政治的强制不能仅仅源自我们本性中低劣层面的后果。毋宁说，政治的强制根植于人类自由的使价值得以可能的中心之点，而教会——对于国家亦然——则以一种自由得以有意义地被衡量的方式为自己的内在意义与内容进行辩护。如果人对人的每一种影响都与对一种公众及社会的关系形式之重视的瞬间相关联；作为心灵想要与其他心灵建立联系，并在此基础上进入现实的简化，从而超越承担遭受伤害之风险的各种过于不确定的距离；如果除了真正的爱或者信念的共同体，只允许依据得体与交往手段而采取行动——如果这些都正确，教会与国家也就没有必要在为其暴力进行辩护时援引人的原具卑劣（Erbniedertracht）[(19)]。人的自由——在一种处境之中采取不同行为的相同可能性——乃是导致压抑的否定性强制性诱因，而人的心理存在则是对此的肯定性强制性根源。而压抑则是纯粹的暴力。

超出一种社交距离之外，人的自由只能经由政治受到影响，因为在躲在面具背后非现实化的个人现身于其中的极端简化之中，只有交往手段的游戏措施还在起作用，但与此同时，如此被创造的社会领域应该而且必须被带入与共同体领域的平衡之中。当涉及世俗生活财富与文化价值之时，这一平衡——权利——会产生在国家之中；而当精神价值与财富处于危险时，它则会产生在教会之中。与国家一样，教会也在始终不懈地尝试，将（通过精神方式所建立的）生活共同体的各种核心价值与社会交往之中个人之间和睦相处的功能价值加以协调。

在此显示出，将强力意志——对效果与暴力的欲求——看作某种绝对需要受到谴责之物或者某种低劣之物、某种源自我们动物本性的东西，这是多么错误。失去了人之人格统一性的二元论在伦理中始终会通往对权力的否定，并因此通往对政治的降级、对文明欲求（Zivilisationstrieb）以及人为状态之价值的排挤。对于强力意志——生命的欲望，我们并没有理由按照过量、各种活动之可能性的奢侈以

及游戏与危险加以怀疑。作为欲求和动力形式结构，它们保持为价值中立，但却与将精神按照心灵的个体化予以表达的各种义务相协调。对强力和抑制的义务拯救了强力意志，而精神则拯救了各种欲求；而精神并非如二元观念论（dualistischer Idealismus）所主张的那样是欲求的敌人，毋宁说，精神可以是使欲求的各种摆动得以增强的共鸣基础。

生命所有朝向财富、盈余以及危害的本质性欲求方向（Triebrichtungen）均已随我们的身体此在（leibliches Dasein）而被给予我们，它们都在心理层面——是在特殊的且已经发生转变的本性与色调之中——重复自身。这些欲求为本质性的道德要求以奇特而又对人的人格统一性与精神性加以确认的方式所迎合。唯有如此，人才能获得心灵的安宁，并能够在高贵的中道、均衡及平衡的理想——古人称之为μεσότης［中道、适度］——之上获得宽慰；只有如此，一切属于生存之意义的力量及相反力量的作用才能获得培养；而敌视生命或精神的道德主义者借助他们的否定而将那种排斥的能量提供给这些力量，这些力量从而会越发超乎寻常地要求空间。精神与生命之间的调和与一致并非恼怒的特权，而是人之尊严的担保，它只能为过度状态（Maßlosigkeit）所摧毁。

尺度与限度对人的追求而言乃是最高之物。如果一种无限的渴望永远也不会离开人，因为人自身作为性情（Gemüt）而植根于无限之物当中；并且如果秘密或公开的悲哀绝不会在他身上停止，因为一个人的思乡之情已被放逐到有限性之中，那么，属于各种边界之效果的认知会给听天由命赋予平静甚至是开朗的特点。生命将自己归入各种圈子，每件事物都显示自己的位置，而自然空间里的一道目光则指示朴素的法则。分离十分必要，以便显示出联结之物的效果；渴望十分必要，以便不让安宁变得僵硬。在对事物的一种巨大改造的意识之中——它肯定并非进步（Fortschritt），而或许是发展（Entwicklung）——人会获得力量，从而成为他的性情所强加给他的急躁

（Ungeduld）的主人，并且从整体的一种逐渐转变——但并非整体各个部分的彻底变革——之中期待生命的各种本质性艰难（Wesenshärte）的缓和。各种乌托邦或许能够有助于对自然统治的扩展。但是，对于跨越整个地球的共同体疆域之内的社会和平，则既不会由外在的技术，也不会由内在的伦理所引致，而只能诉诸人性自身的改变，在其中，我们必定备受煎熬，但对它的执行却已并非我们的力量之所能。

随着人的责任感的不断发展，社会生活中暴力的不可避免对人而言将会成为问题。起初，人们感受到有失体统的国家的粗暴方法——交战以及刑罚判决；随后，商业交往之中稍微温和，但却更为残酷的规则令他不安。如果他不愿意在这个世界上遭遇毁灭，他就会为必须持久地背叛博爱与奉献原则的感觉所纠缠不休，直至这一极端的问题：人们能否真诚地希望，没有暴力，没有人为造作以及距离，而是以理性、爱以及正直，得以毫无保留地和睦相处？为了实现这一目标，从而放弃各种陈旧的习惯和偏见，重新从基础上以及从人的根基处开始，这难道不值得？

革命的昂贵实验对这一问题总是予以否定回答。暴力总是无法避免，人所无法摆脱的冷淡、诡计以及不真实的法则的束缚也会产生——如果没有更严酷的斗争手段。但是，只要人只是让各种欲求冲动（Triebregungen）与目标设置（Zwecksetzungen）——生物学－经济学意义上的必要之物——的自然世界为围绕此在所展开的斗争负责，人类就不会放弃能够通过理智与同情而最终对暴力加以克服的希望。因为自然与精神无疑十分宏大，可以被完全确定，并因此在一种秩序之中可以完全被控制，正如理性想要拥有它们。

可是，如果心理生活认可并使或许违反理性，但却为自然所强迫的各种社会行为的形式（它们在自然本身被克服之前不会被克服）从其自身变得高贵——因为心理生活需要这些形式——这将会如何？如

果心灵（Psyche）为自身发展之故而需要作为距离、抑制、高贵以及人为状态之保护手段的暴力手段，因为它由于太过切近、由于毫无保留的正直及毫不掩饰而遭受痛苦和损害——这将会如何？如果人的心灵（Seele）作为绝对的多义存在（Mehrdeutige），作为捉摸不透、隐而不显以及受到呵护的存在，因此即使它或许能被明确地加以确定，但却应该保持为多义状态，并借此在精神之中保留它的创造性力量，从而在某种意义上对暴力予以肯定——这又将会如何？那么，人或许就必须为更高存在之故而在其中为了这些新的可能性而放弃公共领域系统——从人与人之间最简单的礼貌形式到国家的巨大人为状态——之中无暴力状态的乌托邦，并利用斗争的世界——尽管是一种在手段之中可培养的斗争，它并非围绕此在（Dasein），而是围绕本在（Sosein）[20]而被进行到底——创造一种和平。

如果手头这本论著成功地表明了下列内容，其目的就已达到：整个公共领域——我们并不想说，正如它如今所看起来的那样——在一种心灵的卫生学体系（*Hygienesystem der Seele*）的观点之下让自己获得辩护，而这一领域毕竟拥有各种可能性，它们已为其他时代——如欧洲的18世纪，和其他文化，如中国人的文化——所了解，但却已经在现代工业化主义的冲击下被掩盖与遗忘；这些可能性向我们这一代——以及不管生活于何种时代、何种国度的每一世代——提出一种永恒的要求，那就是去记住它们并始终对之不知劳倦，并出于其得体、抑制、善良以及轻快的精神，从当今这样一种无个性（Unpersönlichkeit）之文化中将人类局促不安的面孔予以消除。

---

(1) 卡尔·施米特（Carl Schmitt，1888—1985），德国著名法学家及政治哲学家，终生从事政治法学、政治哲学研究，于1933年加入纳粹党；重要著作有《政治的概念》（1928年）、《宪法学说》（1931年）及《合法性与正当性》（1933年）等。——译者注

(2) 普莱斯纳在此处的讨论可以与康德的道德哲学相参照来理解，尤其是康德著名的“第二条绝对命令”：“你要如此行动，即无论是你的人格中的人性，还是其他

任何一个人的人格中的人性，你在任何时候都同时当作目的，绝不仅仅当作手段来使用。”康德：《道德形而上学的奠基》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2013年，第48页。此外亦可参见康德在《实践理性批判》中所作的相关阐述：“在全部造物中，人们所想要的和能够支配的一切也都只能作为手段来运用；只有人及连同人在内所有的有理性的造物才是自在的目的本身。因为他凭借其自由的自律而是那本身神圣的道德律的主体。”“在这个目的秩序中，人（与他一起每个有理性的存在者）就是自在的目的本身，亦即他永远不能被某个人（甚至不能被上帝）单纯用作手段而不是在此同时自身又是目的，所以在我们人格中的人性对我们来说本身必定是神圣的：这就是从现在起自然得出的结论，因为人是道德律的主体，因而是那种自在地就是神圣的东西的主体，甚至一般说来，只是为着道德律并与此一致，某物才能被称之为神圣的。”康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2016年，第109、163页。——译者注

(3) 赫尔穆特·冯·毛奇（Helmuth von Moltke，1800—1891），普鲁士元帅和德意志帝国总参谋长，德国著名军事家及军事理论家。康德曾在《论永久和平》（*Zum ewigen Freiden*）一文中阐述过关于“永久和平”的相关理论，而毛奇对此持反对观点，并极力宣扬战争的利益与合理性：“人类最可尊敬的高尚品格会通过战争而揭示和显露出来。没有战争，世界将陷入自私自利之中……永久和平是一个梦，并且还不是一个美梦，而战争是上帝安排的世界秩序的一部分。在战争中得到发展的是人类最高贵的美德，包括勇敢、克己、忠于职责以及甘冒生命危险的自我牺牲。”——译者注

(4) 德语“Reichskanzler”一词在德国历史的不同阶段具有不同含义：1871年至1918年意为“首相”，而在1919年至1945年意为“总理”（1934年后兼任国家元首）。——译者注

(5) 一些史学家认为是冯·贝特曼–霍尔维格引发了第一次世界大战（1914年7月28日至1918年11月11日）。1914年8月4日，德国大举进攻比利时；当天，冯·贝特曼–霍尔维格在柏林国会大厦发表讲话，含糊地承认入侵比利时之举违背国际法，称其为“我们现在正在犯的过错”。——译者注

(6) 原文为法语：quand même。——译者注

(7) 克莱门斯·梅特涅（Klemens von Metternich，1773—1859），奥地利19世纪著名外交家。——译者注

(8) 夏尔·莫里斯·德·塔列朗–佩里戈尔（Charles Maurice de Talleyrand-Périgord，1754—1838），法国资产阶级革命时期著名外交家，为法国资本主义革命的巩

固作出了极大贡献。——译者注

(9) 埃米尔·奥利维埃（Emile Ollivier，法语名为Émile Ollivier，1825—1913），法国政治家与外交家。——译者注

(10) 即历史上的“普法战争”，在法国称“1870年法德战争”（Guerre franco-allemande de 1870），在德国称“德法战争”（Deutsch-Französischer Krieg），是普鲁士王国为了统一德国，并且与法兰西第二帝国争夺欧洲大陆霸权而爆发的战争。战争由法国发动，最后以普鲁士大获全胜而建立德意志帝国告终。——译者注

(11) 原文为“absolute Instinktverlassenheit in politicis”，其中，politicis一词为拉丁语，表示“政治的”。——译者注

(12) 出自赫拉斯的名言“Quidquid delirant reges，plectuntur Achivi”：“无论国王犯下什么错误，皆由希腊人接受惩罚”，后引申为“昏君闯祸，黎民遭殃”。——译者注

(13) 安德鲁·博纳·劳（Andrew Bonar Law，1858—1923），曾于1922年10月至1923年5月担任英国首相，是20世纪英国任期最短的一位首相。——译者注

(14) 格拉斯哥大学（Universität Glasgow；University of Glasgow），始建于1451年，英国顶尖高等学府，位于苏格兰第一大城市格拉斯哥市，是英语世界国家第四古老的大学。——译者注

(15) 原文为“Flectere si nequeo superos Acheronta movebo”，出自维吉尔《埃涅阿斯纪》（*Aeneid*）第七卷第312行，正文是对此句字面意思所做的翻译，阿刻戎河（Αχέρων；Acheron）位于希腊西北部的伊庇鲁斯地区，也可意译为“苦恼河”；有的中译本将此句译为：“如果我不能改变天神的意志，我将去发动地狱”（［古罗马］维吉尔：《埃涅阿斯纪》，杨周翰译，上海：上海人民出版社，2016年，第233页）。《埃涅阿斯纪》取材于古罗马神话传说，它叙述了特洛伊英雄埃涅阿斯在特洛伊城被希腊联军攻破后，率众来到意大利拉丁姆地区，成为罗马开国之君的这段经历。——译者注

(16) 相关问题可以参见陀思妥耶夫斯基《卡拉马佐夫兄弟》第五卷“正与反，五、宗教大法官”的相关内容。——译者注

(17) 若望·亨利·纽曼（John Henry Newman，1801—1890），英国现代重要高等教育思想家，毕业于三一学院；原本是英国国教圣公会成员，后来皈依天主教（1845年），这在英国思想界引起极大的震动。——译者注

(18) 登山宝训（Bergpredigt；The Sermon on the Mount）：《马太福音》第五章到第七章所记载的耶稣基督在山上对信徒所说的话。登山宝训中最著名的内容为其中的“八福”（即人所应当具有的八种可以带来福报的品德或行为），这段话被认为是基督徒言行所应遵循的基本准则。——译者注

(19) 此处Erbniedertracht应为普莱斯纳所生造的单词，其构词法与前文的Erbsünde（前缀erb-表示“由继承所得的”，Sünde表示“罪行”，故该词表示基督教语境中的“原罪”）相同，而Niedertracht意为“不诚实、背信、卑鄙、卑劣”，因此此处将Erbniedertracht译为“原具卑劣”。——译者注

(20) 汉语学界对于Dasein与Sosein这两个概念的理解与翻译可谓聚讼纷纭、莫衷一是。对于Dasein的翻译，已在前文的脚注之中作过说明，不再重复。对于将Sosein理解并翻译为“本在”，译者主要受到孙周兴先生的影响：“德文的Sosein如何译成中文，仍是一个问题。倪梁康博士曾建议可译之为‘如在’。但Sosein乃在‘本质’（essentia）意义上讲的，故我们译之为‘本在’”（参见孙周兴：《后哲学的哲学问题》，北京：商务印书馆，2009年，第9页注释3）。据此而言，“此在”侧重实际存在，“本在”则侧重非实际的、本质性的存在。——译者注

后记

约阿希姆·费舍尔(1)

“《共同体的边界》一书的手稿将在这几日内完成，并在1月7日就应该已经转交给出版商”，32岁的科隆人、哲学编外讲师于1923年的元旦前夜在威斯巴登父母家的饭桌上——他20年代的所有书籍均在此桌上写就[1]——对他新的哲学之友约瑟夫·柯尼斯（Josef König）这样写道。“我不相信，此书所具有的某种敏锐会招致您的反感。这本书将一句英文谚语作为座右铭：you must give the devil his due（给予魔鬼他的权利！(2)），此外在具有情绪、具有加尔文主义的情绪时，我也想说。”[2]在普莱斯纳于1923年在同一家出版社，即波恩科恩出版社（Cohen-Verlag），出版了他的第一部就其构思来说要求极高、难度极大的原创哲学著作《诸感官的统一》之后，他还似乎颇为轻松地——尚处于产出的旺盛状态之中——写出了《共同体的边界》，从形式上看，这是在社会伦理学（Sozialethik）的主题上检验了他的哲学分类学的洞察力。凭借这部著作，他朝着与自己早期政治论文《国家的技艺与人性》《政治文化》《德国的政治教育》[3]的线索相反的方向前进，他正是借助这些论文而在1918年至1919年的革命与共和国建立之后参与到公共辩论之中[4]。普莱斯纳借此从共同体思想的积累中引出《共同体的边界》这本书的创作热情，或许来自其个人经验，例如借助1918年至1919年于巴伐利亚州所写的《革命问题》。作为埃尔朗根大学联盟的秘书，并非教师的普莱斯纳博士参与了变革：“我曾尝试，除了工人与战士的权利，还努力争取照顾到大学生的力量，而这导致了我与校长的冲突。”显而易见，在1910年至1918年之间，普莱斯纳带着丰富的自由学生的经验处在“青年运动”所具有的吸引力之中

（W.施普龙德尔(3)）。至少马克斯·舍勒曾在一份写于1925年的鉴定意见中概括性地提及了普莱斯纳："战争与革命混乱的年代、'青年运动'的事实以及在其中所获得的个人经验——这一切向普莱斯纳启发出一系列社会学思想，它们在现已付梓的《共同体的边界》这一著作中能被找到。"[5]作为创建于1919年的科隆大学的编外讲师，普莱斯纳于1923年撰写这本书时，也处于在"凡尔赛合约"的推动下由同盟国——它们激起"共同体思想的政治化"[6]——所发起的对莱茵地区及鲁尔区进行占领的直接印象之下。当他在书中对"国家—人民的以及国际的共产主义道德这两种形式"或者"民族主义的共产主义"与"理性主义的共产主义"[7]作出区分时，这是对处于两种极端尝试——右倾激进的暴动尝试（卡普—政变、希特勒—暴动(4)）与极左革命的尝试（红色鲁尔军(5)）——之中的共和国于1920年至1923年之间的内战性质之困境所作出的反应。就此而言，这一情况并不令人惊讶：普莱斯纳1923年所撰写的这本书，最初的著作标题为《共同体的边界——共产主义道德批判》[8]。鉴于他关于人类位置一种决定性的"居间性"（Vermitteltheit）与"人为性"（Künstlichkeit）的开拓性哲学人类学的背景，普莱斯纳似乎能更好地表明他——充满直观与经验——本想要使其经受批判的"社会激进主义"这一术语："对人与人之间无防备的关系之可能性的信念"[9]，"相互共处之中时而对国际、时而对民族的无限制状态所作的着色美化"。[10]但从总体来看，此书的标题与副标题——尽管十分激昂——都保留有防御的色彩（"边界""批判"(6)），而只有重要章节的副标题才反映出同样贯穿于文本的普莱斯纳对"社会道德"建设性理由所具有的"心情"（"通往无懈可击之途：仪式与威望""交往手段的逻辑：针对得体的卫生措施""对权力的义务"）。

《共同体的边界》在1924年的出版绝对引人瞩目，这可以由评论数量之可观而明确得知。年轻的天主教哲学家彼得·伍斯特(7)在《科隆人民报》上对这部著作进行了评论；齐格弗里德·克拉考尔(8)在《法兰克福报》上刊登了评论；流亡的俄国人尼古拉·冯·布勃诺夫(9)则在L.V.

威瑟主办的《科隆社会学季刊》上发表了评论；甚至费尔迪南德·滕尼斯也以“友好、赞赏的评论”——普莱斯纳后来这样表述[11]——表达对这部著作的赏识。此书收获了双重注意力：一方面是他对德国共同体激进的精神气质所作的批判，但此外，也包括他以“社会激进主义批判”为基础、从社会哲学角度对作为为真正尊严提供空间之“距离”的“社会”所作的强力辩护。因此，如特奥多尔·盖格尔(10)就注意到，它反映出“带有批判与实用主义的意图”[12]，是处在关于人的社会形式之划分的社会伦理与社会学的争辩之中的某种修正角色，而该争辩由滕尼斯对“共同体”与“社会”[13]所作的区分而引起，而且从总体来看，它也处在关联性范畴（如H.施马伦巴赫(11)所说的“结合”范畴）的形式之中，并倾向于在科学之中明确受到偏爱而作为基础概念的共同体，它与社会相对立，作为从属且在政治与经济之中倾向于棘手之抽象物的一种现象而出现。对普莱斯纳对“社会”尊严所作积极论证的某种采纳，直到1933年毋宁说都是例外，如在普伦格(12)的学生、天主教社会哲学家约瑟夫·皮珀(13)的书中，从《社会反映的基本形式》这一标题就能看出来。[14]

就借助此书为自己在哲学家身份的基础上增加了社会学家的身份而言，此书极富成果的效果史（Wirkungsgeschichte）首先体现在普莱斯纳本人身上。对此提供证明的不仅是他由于此书而被“德国社会学学会”（Die Deutsche Gesellschaft für Soziologie）所授予的会员资格。普莱斯纳在其此后的思想产出中一再地与此书相衔接。1924年，尚在为此书忙碌之际，在阿姆斯特丹的一次停留期间，普莱斯纳就已经与表现心理学家伯伊坦迪克(14)一起构思于1925年发表的论文《对模仿表现的解释》，该文采纳了作为对“他我”（anderes Ich）之被给予性进行追问的交互主体性理论（intersubjektivitätstheoretisch）争论之中的主题。[15]而在1928年的《有机体的诸阶段与人》——其哲学人类学的基础由1924年的《共同体的边界》一书“前言”之中所预告的计划对“植物、动物及人类——一种富有生机之形式的宇宙论要素”[16]作

出解释——一文中，面对绝对有意的时代批判之趋势，他强调此书中自己所论证的系统内容，而此书正是“想要指出作为人的现实化模式的‘公共领域’”。[17]除了“身体与周围环境”之间“相互作用”的感觉学（ästhesiologisch）问题，似乎“直接朝向人类学问题的社会哲学研究”也对他起到了引导作用。[18]因此，普莱斯纳的作为人之特征的“离心定位”（exzentrische Positionalität）的哲学—人类学关键范畴，也的确是按照社会理论而被构想出来。1931年，他以“政治人类学”为标题撰写了一份厚达一百页的手稿，这份手稿将《共同体的边界》一书中位于“离心定位”范畴下的疑难问题从“政治存在”（Politische）现象出发加以考虑，从而将其作为源初的人之维度而重新接受，并最终以“权力与人的本性”为标题出版。[19]在荷兰流亡期间写就并于1935年在瑞士德语区出版的著作《资产阶级时代末期德意志精神的命运》一书，最终深化了德国共同体的升值与社会的贬值这一文化社会学的相对化，而这已经是《共同的边界》一书的思想基础。[20]他通过在现代宗教改革的信仰革新——路德新教、世俗虔敬、职业观念以及人民——有限但却精神气质独特的不断形成的德意志式应对之策中，揭示出缺乏社会传统、缺失对公众的重视以及一种“德国资产阶级的非政治态度”的各种状况，从而间接澄清，他为何在1924年从哲学上所系统展开的对与共同体期待相对的一种社会所作的合理化并非直接出于主体的实用性考量，而是从“内心世界”“心灵”，因此也就是从“德国精神”的普通概念入手。

如此，第一个圆环闭合，自1945年起，此书真正的效果史开始。1950年，普莱斯纳离开格罗宁根大学(15)哲学教席，前往哥廷根大学新设立的社会学教席任职，而《共同体的边界》一书则是此事的前提条件。此书不论是从普莱斯纳这边，还是从汉诺威文化部（A.格立莫(16)）这边，或许都有作出这一决定的动机，而直到20世纪40年代末，在普莱斯纳的客座课堂上，较为年长、从战场回来的学生所表达出的积极意见证明，双方对该决定都并非没有留下印象。[21]为了获得这一

新设立的社会学教席，普莱斯纳与汉斯·傅立叶展开了竞争，而当普莱斯纳胜过傅立叶时，这对于联邦德国的社会学而言，看起来似乎具有决定性意义：在此，傅立叶是鼓动青年人的理论家以及1925年德国（在莱比锡）社会学教席的首位拥有者，其著作更在于强调社会的“边界”（如1931年的《从右翼开始革命》），与傅立叶相比，“共同体的边界”的理论家已经跃跃欲试。[22]

然而，即使此书始终脱销，却依然在内部流通。普莱斯纳自己则处在对一种凭借该著作所获得的社会人类学优异成果的充分认识与不自然的随笔式处理的有懈可击的理解之间而犹豫不决。他在1955年写道：“我希望，在已经过去三十年时间之后——其间的灾难已给予我抵抗的尝试以正义——该著作不会被比它已有的样子写得更好。”在回忆对滕尼斯的“共同体”与“社会”这两个社会范畴所作的争辩之时，他收回了著作中的凶暴口气，并出于自身而要求社会范畴的一种尚有区别的人类学基础——如同他当时能够对它所做到的那样。[23]然而，如今在这部著作的专家中，它特殊的论证名气越发清晰地显示出来，如在50年代中期，宪法学家R.西门特（R. Simend）对海德格尔与普莱斯纳的“公众”(17)概念所作比较的提示就显示出这一点。“对于公众的本质与有效的资格，德国的各种评价至今仍有很大摇摆，这在国外任何地方似乎都无法理解，”西门特如此写道，而在他为这一独特的德国式否定而引用海德格尔《存在与时间》第27节中或许最著名的关于公众、“常人”敉平力量的全部区分的例证之后，他继续写道：“对立且以不同方式更为仔细地（也在伦理之中）论证过的观点，同样显著地存在于普莱斯纳1924年出版的《共同体的边界》一书的防御论证(18)之中。”[24]

傅立叶的学生赫尔穆特·舍尔斯基(19)——此人曾在1933年陶醉于共同体的乌托邦（Gemeinschaftsutopie）——在1957年关于德国青年人的社会学畅销书中十分重视普莱斯纳早年的那本书：“社会学批评家对于这种片面化的社会教育——它源自对作为符合青年人之社会形式的共同体所作的过分强调，并且对于最新一代的德国青年人来说十分典

型——以前恰恰已经零星地表示过反对。早在1924年，普莱斯纳——明显既要面对‘青年运动’又要面对‘政治的青年人’——以警告的方式指明其《共同体的边界》对政治极端主义，同时也对德国青年人的政治行动能力所存在的原因作出分析，并且为一种针对人与人之间的距离、社交及其形式、得体、仪式与礼节、‘事务技巧’、交往手段以及‘公众逻辑’的教育辩护”。[25]在如今已经出现的“怀疑的一代”中，舍尔斯基重新正确估价了普莱斯纳的社会伦理（Gesellschaftsethos）。

直到1960年，在其学术声誉达到顶峰之际，68岁的普莱斯纳才借助关于“社会角色及人的本性”[26]与“公众的问题与异化的观念”[27]这两次演讲，而将《共同体的边界》一书中所阐明的各种原理以颇具进攻性的姿态传布到社会学的科学讨论之中。而其诱因则是R.达伦多夫[20]在其《社会之人》[28]（*Homo Sociologicus*）一书里自美国社会学对“角色”这一概念的采用。将关于人真正的实存并不能说出些什么，而仅仅是被作为一种纯粹方法论构想（社会之人）来理解的“角色”之概念的纲领，以及正在出现的批评——它将社会学的“角色”概念作为一种单纯历史的、将资产阶级的异化结构历史化为具有反映性质的概念，而其稳定的设立阻断了朝向可靠性（Authentizität）的非资产阶级可能性之目光——在这一纲领和批评之间，普莱斯纳从《共同体的边界》一书借用的一个论证坚持“角色”范畴的人类学结构：“社会角色的扮演者或承担者虽然并不与这一角色重合，但却可以被认为是自为地处于相互替代之中，而并未丧失其人性。角色在根本上以及每时每刻所提供给他的东西，亦即拥有一种私人的实际生存（Privatexistenz）以及自己的隐私空间，这不仅不会放弃，反而创造出他自身；只有在他人那里，他才拥有他自身（selbst）——他自己（sich）。”[29]

借助决定性的“私人与公众之人的分身特征（Doppelgängertum）”——这是对出自其早期著作之中作为“社会”基本特征的“对面具的渴望”（Sehnsucht nach den Masken）的不同表述——这一立论，普莱斯纳的《共同体的界限》开始在西德社会学领域

留下自己清晰的足迹。该书对“文明”——“人为状态”“公共领域”“角色”“表演”“游戏”“仪式与声望”“交往手段与得体”——礼节与策略的相互作用——这些社会范畴的反复颂扬，激励了从社会学角度公开地对当代工业化及城市化社会的各种现象进行研究的热情。普莱斯纳在哥廷根大学教席的接任者H.P.巴尔特(21)借助为“大一城市（Groß-Stadt）的都市化”所作的辩护，将对作为公共领域与私人领域之源初的人之对立状态的“当代大城市”所作的社会学展示，与一种令人想起普莱斯纳“社会激进主义批判”的“大城市一批判之批判”，如“花园城市运动”[30]，结合起来。从根本上说，在普莱斯纳一路线（Plessner-Linie）之中，作为以行动方式相互显现者典型且具有戏剧特点的社会空间的“公共领域”已经主题化，并且，相对于J.哈贝马斯(22)以批判方式重构的商谈式及协商型（deliberativ）的公共领域，可以辨识出某种已经改变之物。普莱斯纳从人类学的角度对人之生存的角色特征（Rollenhaftigkeit）所作的辩护，启发了角色范畴的精湛使用，对此，可以在H.波皮兹(23)那里明显看出。[31]普莱斯纳最年轻的学生H.P.德拉采(24)在其被广泛阅读的《社会性痛苦及在社会上所遭受的痛苦》一书中找到了通往由德拉采引介到德国的E.高夫曼(25)的相互作用仪式之观察的概念性过渡。[32]普莱斯纳在大众传播方面最为成功的学生克洛科(26)在一系列干预之中，与出自重要性所做更直接反抗而进行的辩护对立，对借由“协商”的“程序”而实现的文明化特征进行了勾勒。[33]甚至在更新的“批判理论”的周围，普莱斯纳《共同体的边界》中的论证（例如“他为反对一种缺乏控制的交往而提出的规范性指导思想的论点”）也被带着敬意介绍与讨论。[34]

尽管普莱斯纳社会理论的诸多观念已经传播开来，但他的这本书在专家中却依然属于“内参”（Geheimtip）。在20世纪70年代，当《社会激进主义批判》这本小册子的第九版问世之时，[35]年逾八旬的普莱斯纳写下这样的评语：此书“久已脱销，却又一再有人需要。显然，这本小书总是具有——抑或恰恰重新具有了现实意义。”[36]可是，直至临

近1989年，以及在此之后，于1924年针对“共同体激进主义”的两种变体，即共产主义与法西斯主义，而为社会道德进行辩护的此书才引发一场论辩，并且从此不再从讨论中退隐；就是这么一本书，它言简意赅地包含20世纪早期的一种对这一世纪的期待历史（Erwartungsgeschichte）所作的反思经验。它已经变为一种引起多层次论辩的磁场；[37]此书的英译本已在美国出版，[38]意大利语译本也已问世，[39]并且作为一本“社会学的经典著作”而成就了其话语名声。[40]

注释(27)

[1] M．Plessner，Die Argonauten auf Long Island．Begegnungen mit Hannah Arendt，Theodor W．Adorno，Gershom Scholem u.a.，Berlin 1995，S.39.

[2] Plessner an König，Wiesbaden，Sylvester 1923，in：Josef König/Helmuth Plessner，Briefwechsel 1923—1933．Mit einem Briefessay von Josef König über Helmuth Plessners ‚Die Einheit der Sinne‘ hrsg．v．H.-U．Lessing u．A．Mutzenbecher，Freiburg/München 1994，S.37.

[3] Wiederabgedr．in：H．Plessner，Politik，Anthropologie，Philosophie．Aufsätze und Vorträge，hrsg．v．S．Giammusso u．H.-U．Lessing，München 2001.

[4] S．Giammusso，Politische Kultur als Spiel der Zivilisation．Eine Auslegung von Plessners frühem politische-sozialphilosophischem Ansatz，in：Reports on Philosophy（Krakow），15（1995），pp.91—108.

[5] M．Scheler，Gutachten über Plessner，in：Plessner-Nachlaß Universitätsbibliothek Groningen，Mappe 14.

[6] H．Plessner，Selbstdarstellung，in：Ders.，Gesammelte Schriften，Bd．X.，hrsg．v．G．Dux/O．Marquard/E．Ströker，Frankfurt a．M．1985，S.323.

[7] H．Plessner，Grenzen der Gemeinschaft．Eine Kritik des sozialen Radikalismus，in Ders.，Gesammelte Schriften，Bd．X.，hrsg．v．G．Dux/O．Marquard/E．Ströker，Frankfurt a．M．1981，S．49，S.52.

[8] So jedenfalls am 1. XII. 1923 der Lektor des Cohen-Verlages, E. Klostermann, an Plessner, Plessner-Nachlaß Universität Groningen, Mappe 112.

[9] H. Plessner, Selbstdarstellung, a.a.O., S.323.

[10] H. Plessner, Nachwort zu Ferdinand Tönnies (1955), in: Ders., Politik, Anthropologie, Philosophie, Aufsätze und Vorträge, hrsg. v. S. Giammusso u. H.-U. Lessing, München 2001, S.177.

[11] H. Plessner, Nachwort zu Ferdinand Tönnies, a.a.O., S.178.

[12] Th. Geiger, Gemeinschaft, in: Vierkandt (Hg.), Handwörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1931, S.180.

[13] F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, 6. u. 7. Aufl. Berlin 1926.

[14] J. Pieper, Grundformen sozialer Spielregeln, Freiburg i. Br. 1933, 5. Aufl. Frankfurt a. M. 1966.

[15] H. Plessner/F.J. J Buytendijk, Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs, in Ders., Gesammelte Schriften VII, hrsg. v. G. Dux/O. Marquard/E. Ströker, Frankfurt a. M. 1982, S.67—131.

[16] H. Plessner, Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, in diesem Band S.10.

[17] H. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Gesammelte Schriften, a.a.O., Bd. IV, S.423.

[18] A.a.O., S.10.

[19] H. Plessner, Macht und menschliche Natur. Zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht, in Ders., Gesammelte Schriften, a.a.O., Bd. V, S.135—234.

[20] H. Plessner, Die verspätete Nation. Zur politischen Verführbarkeit bürgerlichen Geistes, Gesammelte Schriften, a.a.O., Bd. VI.

[21] H. P. Bahrdt, Belehrungen durch Helmuth Plessner, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 34 (1982), S.533—

537. Ch. Graf v. Krockow, Zu Gast in drei Welten. Erinnerungen（Kap.: Vom Glück, einen Lehrer zu finden）, Stuttgart/München 2000, S.163—185.

[22] Zu Plessners soziologischem Wirken in Göttingen: H. Plessner, Die ersten zehn Jahre Soziologie in Göttingen, in: Ders., Politik, Anthropologie, Philosophie. Aufsätze und Vorträge, hrsg. v. S. Giammusso u. H.-U. Lessing, München 2001, S.325—333.

[23] H. Plessner, Nachwort zu Ferdinand Tönnies, a.a.O., S.176—183, S.178.

[24] R. Smend, Zum Problem des Öffentlichen und der Öffentlichkeit（1954）, in: Ders., Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze, Berlin 1986, S.472.

[25] H. Schelsky, Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend, Köln 1957, S.103.

[26] H. Plessner, Soziale Rolle und menschliche Natur, in: Ders., Gesammelte Schriften, a.a.O., Bd. X, S.227—240.

[27] H. Plessner, Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung, in: Ders., Gesammelte Schriften Bd. X, S.212—226.

[28] R. Dahrendorf, Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle, 3. unveränd. Aufl. Köln 1961.

[29] H. Plessner, Soziale Rolle und menschliche Natur, a.a.O., S.235.

[30] H.P. Bahrdt, Die moderne Großstadt. Soziologische Überlegungen zum Städtebau, Reinbek 1961, S.12.

[31] H. Popitz, Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie, Tübingen 4. Aufl. 1975.

[32] H.P. Dreitzel, Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft. Vorstudien zur Pathologie des Rollenverhaltens, Stuttgart 1968（Göttinger Abhandlungen zur Soziologie und ihrer Grenzgebiete, begründet v. H. Plessner, hrsg. v. Plessner u. H.P. Bahrdt, Bd. 14）.

[33] Chr. Graf v. Krockow, Gewalt für den Frieden? Die politische Kultur des Konflikts, München/Zürich 3. Aufl. 1983.

[34] A. Honneth/H. Joas, Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen in den Sozialwissenschaften, Frankfurt/New York 1980（„Menschliche Expressivität. Zur anthropologischen Hermeneutik Helmuth Plessners“，S.72—88），S.85.

[35] 1972 überraschte der Bouvier-Verlag，der Nachfolger des Cohen-Verlags，Plessner zum 80. Geburtstag mit einer kleinen Neuauflage des Buches.

[36] Plessner，Selbstdarstellung，a.a.O.，S.322.

[37] W. Eßbach/J. Fischer/H. Lethen（Hg.），Plessners ‚Grenzen der Gemeinschaft‘. Eine Debatte，Frankfurt a. M.2001.

[38] The Limits of Community. A Critique of Social Radicalism，transl. by Andrew Wallace，Humanity Books，New York 1999.

[39] I limiti della communità. Per una critia del radicalismo sociale，a cura di Bruno Accarino，Roma-Bari 2001.

[40] W. Gebhardt，Helmuth Plessner，Grenzen der Gemeinschaft，in：D. Kaesler/L. Vogt（Hg.），Hauptwerke der Soziologie，Stuttgart 2000，S.356—359.

---

(1) 约阿希姆·费舍尔（Jachim Fischer，1951— ），现为德国德累斯顿技术大学（Technische Universität Dresden）社会学研究所教授，以对社会学，特别是马克斯·舍勒、赫尔穆特·普莱斯纳、尼古拉·哈特曼（Nicolai Hartmann）等的研究见长。

本篇“后记”中的所有脚注均为译者所加，下面不再一一注明；原文中的注释仍按照原书的处理方式放在“后记”的文末；为了与译者的脚注格式相区别，原文注释的编号被放在了方括号之中。——译者注

(2) 参见本书“批判的问题与方法”一章的开头；原文在括号中给出了与这句英文对应的德语翻译。

(3) 应该是指瓦尔特·米夏尔·施普龙德尔（Walter Michael Sprondel，1938— ），德国社会学家，在德国学术界有一定名气。

(4) 卡普—政变（Kapp-Putsch），一场企图推翻魏玛共和国的政变，导火线是魏玛政府签署了《凡尔赛条约》；希特勒—暴动（Hitler-Putsch），1923年11月，希特勒—鲁登道夫集团在慕尼黑发动的未遂政变，亦称“啤酒馆暴动”。

(5) 红色鲁尔军（Rote Ruhrarmee）于1920年3月在德国鲁尔区展开了以抵抗卡普—政变以及执行革命要求为目的的武装斗争，斗争的目标为反动且敌视共和国的散兵游勇及国家防卫军（Reichswehr，1919年至1935年魏玛共和国的正规武装力量）。

(6) 德语“批判”（Kritik，对应动词为kritisieren）的本意具有“划定界限”的含义，故作者在此提到它具有“防御的色彩”。

(7) 彼得·伍斯特（Peter Wust，1884—1940），天主教文化与实存哲学家，重要著作有《形而上学的复兴》（1920年）、《精神辩证法》（1928年）、《人与哲学》（1930年）等。

(8) 齐格弗里德·克拉考尔（Siegfried Kracauer，1889—1966），德国电影理论家、艺术史家，写过小说和社会学著作。1933年流亡巴黎并从事艺术史研究，1941年前往美国定居，任职于纽约现代博物馆，卒于美国。

(9) 尼古拉·冯·布勃诺夫（Nikolai von Bubnoff，1880—1962），俄国人，1908年在德国海德堡大学获得博士学位，1911年在著名哲学家文德尔班（Windelband）指导下完成教职论文。马丁·海德格尔曾为布普诺夫的《时间性与无时间性》一书写过书评，现收在“海德格尔全集”第1卷《早期著作》一书中。

(10) 特奥多尔·盖格尔（Theodor Geiger，1891—1952），德国社会学家，20世纪30年代流亡丹麦，并成为该国首位社会学教授；首次提出用来分析社会结构的“社会分层”（die soziale Schichtung）概念。

(11) 赫尔曼·弗里德里希·施马伦巴赫（Herman Friedrich Schmalenbach，1885—1950），德国社会哲学家。

(12) 约翰·普伦格（Johann Plenge，1874—1963），德国社会学家、马克思主义理论家。

(13) 约瑟夫·皮珀（Josef Pieper，1904—1997），德国哲学家，尤以研究托马斯·阿奎那见长，他曾于1928年至1932年担任过约翰·普伦格的助手。

(14) 弗雷德雷克·伯伊坦迪克（Frederik Buytendijk，1887—1974），荷兰内科医生、动物生理学家、现象学家、哲学人类学家以及心理学家，被认为是心理学人类学的奠基人之一以及控制学人类学的先驱之一，著作颇丰。

(15) 格罗宁根（Groningen），荷兰东北部城市，人口约23万，是荷兰第六大城市；格罗宁根大学（荷兰语：Rijksuniversiteit Groningen），位于格罗宁根市的世界顶尖公立研究型大学，创建于1614年，是欧洲历史最悠久的著名学府之

一。普莱斯纳曾在纳粹统治期间流亡至荷兰，并在格罗宁根大学担任社会学教授（1934—1942年），几年之后又在该校担任哲学教授（1946—1950年）。

(16) 阿道夫·格立莫（Adolf Grimme，1889—1963），时任汉诺威所在的下萨克森州文化部部长，亦是该州首任文化部部长。

(17) 如前所述，Öffentlichkeit这一概念是普莱斯纳这部著作中的一个重要概念，它同时也是海德格尔早期哲学中的重要概念之一，中译本《存在与时间》在多数情况下将此概念译为“公众意见”，有时也译为“公论”“公众”“公共性”等（参见海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：商务印书馆，2016年，第183、374、502、561页）；本书同样对这一概念依据语境和汉语表达的不同而作出了不同的翻译，如“公众”“公共领域”等。

(18) 主要涉及本书“血缘与事业：共同体的可能性”一章的内容。

(19) 赫尔穆特·舍尔斯基（Helmut Schelsky，1912—1984），德国社会学家，被称为“德意志联邦共和国最重要的社会学家之一”；他曾于1940年至1941年期间在布达佩斯大学担任过汉斯·傅立叶的助手。

(20) 拉尔夫·达伦多夫（Ralf Dahrendorf，1929—2009），德国社会学家、思想家、政治家，自由主义思想、自由派社会与国家理论的代表之一，其思想深刻地影响了二战后的德国社会学研究；主要著作有《社会冲突理论探讨》《工业社会中的阶级冲突》《走出乌托邦》《社会之人》《阶级后的冲突》《生活的机会》等。

(21) 汉斯·巴尔特（Hans Bahrdt，1918—1994），德国社会学家，创建了哥廷根社会学研究所，1952年，在普莱斯纳的指导下完成博士论文并获得博士学位；以对现代化城市中社会现象的研究见长。

(22) 尤尔根·哈贝马斯（Jürgen Habermas，1929— ），德国当代最重要的哲学家之一，法兰克福学派第二代的中坚人物，被公认为“当代最有影响力的思想家”，其“交往行为理论”与“商谈伦理学”具有极大影响力；重要著作有《交往行为理论》《事实与价值》《后形而上学思想》《公共领域的结构转型》《认识与兴趣》等。

(23) 海因里希·波皮兹（Heinrich Popitz，1925—2002），德国社会学家，其理论主要围绕“权力”“规范”“技术”及“创造性”展开。

(24) 汉斯·德拉采（Hans Dreitzel，1935— ），德国社会学家，于1961年在哥廷根大学由普莱斯纳指导而获得博士学位，正文提及的著作，德文书名为：*Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft*。

(25) 尔文·高夫曼（Erving Goffman，1922—1982），加拿大社会学家和作家、美国社会学协会第73任主席，他对社会学理论的最大贡献在于《日常生活中的自我表现》（1959年）及其后戏剧透视法的符号互动论研究。

(26) 克里斯蒂安·冯·克洛科（Christian Graf Krockow，1927—2002），德国著名作家，于1955年在哥廷根大学由普莱斯纳指导获得博士学位（博士论文主要涉及恩斯特·荣格、马丁·海德格尔及卡尔·施米特思想中的“决断”问题）；著有大量人物传记和游记。

(27) 考虑到作者此处所列著作迄今几乎都没有被译为中文，为了便于专业读者查找原书，译者对于此处参考文献未予翻译，而是直接以原文呈现。

译后记

赫尔穆特·普莱斯纳（Helmuth Plessner，1892—1985）与其同时代相同领域的著名人物——如胡塞尔、海德格尔、舍勒等——相比，名声稍逊一筹，更不广为中国哲学界所知，这可能既因为上述在哲学领域更为著名的哲学大家的显赫声名使得普莱斯纳的名声受到一定的遮蔽，也因为普莱斯纳师承多门、思想复杂——其著作及理论并不限于纯哲学，而是较多涉及社会学、政治学及哲学人类学等领域；此外，普莱斯纳尚无著作被译为中文（该中译本是普莱斯纳迄今第一本被译为中文的著作）。尽管如此，普莱斯纳其人、其著作及其思想在德国学术领域始终占据重要地位：他与马克斯·舍勒同为哲学人类学的创立者，是德国最重要的哲学人类学家及社会哲学家，而最近这些年，他也在中国学术界逐渐为更多读者所熟知。普莱斯纳的求学背景及师承关系相当复杂：如他曾在德国弗莱堡大学学习生理学，在海德堡大学学习医学、动物学、哲学以及社会学等，而他所跟随学习或在学术上对其具有实质影响之人则包括汉斯·杜里舒、马克斯·韦伯、威廉·文德尔班、埃德蒙德·胡塞尔以及马克斯·舍勒等。因此，似乎可以说，若要深入理解普莱斯纳的著作和思想，对上述学科及重要哲学家的思想有所了解十分必要。[(1)]

《共同体的边界——社会激进主义批判》——正如普莱斯纳此书书名所传达的信息，其主要理论诉求乃是为“共同体”划界并对与之相关的“社会激进主义”进行批判。此书虽然写作于并出版于20世纪20年代初期（首次出版于1924年），但此书出版后不久，德国经历“纳粹”上台并给德国乃至整个世界带来深重灾难，以及20世纪后半期，欧洲及美国掀起关于“社群主义”及“自由主义”的激烈争论——这都使得普莱

斯纳在本书中所阐述的思想显示出极强的预见性及深刻的洞察力。无疑，此书中关于“共同体”的形成及其特点的分析，也会令中国读者拥有一种特殊的亲熟之感，或许继而会令读者掩卷长思，并带来深刻启示。

本人在翻译此书的过程中参考了Andrew Wallace的英译本：*The Limits of Community*：*A Critique of Social Radicalism*（New York：Humanity Books，1999），个别不易理解的地方，在相应脚注中给出了该英译本对应的英文翻译或相关注释，以供读者参考。此外，该英译本的“译者导论”（Translator’s Introduction）部分对该书的内容进行了详尽而颇具学术价值的阐释和解读，并在文中及其后的注释中涉及诸多普莱斯纳的著作及相关研究著作信息，因此，该导论既是理解普莱斯纳整体思想，更是理解本书的极好参考文献。

本人衷心感谢上海人民出版社的编辑赵伟先生：感谢他的信任和耐心，将本书的翻译工作交给本人，并给予本人充分的时间用来完成翻译和校对工作，也使本人拥有此次宝贵的机会，得以更多接触和学习普莱斯纳的著作和思想；值得一提的在于，此书为本人独立承担翻译的第一部学术著作，篇幅虽然不大，但对本人今后学术道路上翻译工作的开展具有“开端”与“定向”意义；编辑陶听蝉对译稿进行了认真、细致而专业的校译和修改，付出了很多辛劳，使译文质量得到显著提高，在此致以衷心感谢！特别感谢导师孙周兴先生的宽容与大度，允许我在他身边从事博士后研究工作其间接受这份“私活”，同样感谢先生在学术翻译领域作出的卓绝贡献及具体翻译实践带给本人的激励与启发！上海同济大学的孙伟敬博士的热情引荐，使本人得以与赵伟编辑结识，此为促成该项译事的前提，在此深表感谢！好友闫丽婷女士阅读了部分译稿，提出了不少修改意见，非常感谢！英国埃克塞特大学的唐章梅博士对译著中的个别脚注提供了参考资料，也在此表示感谢！

由于译者初涉译事，学识与经验有限，因此译文中不当乃至错讹之处定然不在少数，还请各位专家、学者不吝赐教，予以批评指正！

窦绪凯

2021年11月　沪上同济

---

(1) 关于普莱斯纳更为详尽的学术经历及思想背景的介绍，参见倪梁康：《胡塞尔与普莱斯纳——从现象学到哲学人类学》（载《西南大学学报》（社会科学版），2017年3月）；此外，倪梁康先生还翻译了普莱斯纳《于哥廷根时期在胡塞尔身边》一文（载《中国现象学与哲学评论》，2017年第1辑），此文较为鲜明地呈现出普莱斯纳对胡塞尔及现象学所持的态度，是理解普莱斯纳阶段性心路历程及部分思想的重要参考文献。

Grenzen der Gemeinschaft: Eine Kritik des sozialen Radikalismus

Helmuth Plessner

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2002

All rights reserved by and controlled through SuhrkampVerlag Berlin.